

دروس خارج منزل

سال ۹۴-۹۳

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ---- ۵

آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳ ---- ۶

مشخصات کتاب ---- ۶

مقدمه ۹۴/۰۱/۲۷ ---- ۶

متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور - پنجشنبه ۳ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۰۳ ---- ۳۳

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح قیوم و صمد ۹۴/۰۲/۱۰ ---- ۵۲

متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور - پنجشنبه ۱۷ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۱۷ ---- ۷۳

ادامه توضیح مقدمه کتاب ۹۴/۰۲/۳۱ ---- ۸۶

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت سوم خداوند به عارفان ۹۴/۰۳/۰۷ ---- ۱۰۴

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت چهارم خداووند به عارفان ۹۴/۰۳/۱۴ ---- ۱۱۷

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام ۹۴/۰۳/۲۱ ---- ۱۳۰

درباره مرکز ---- ۱۴۱

آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:منزل

مقدمه ۹۴/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه

منازل السائرین، کتابی است معروف و ناظر به حوزه عمل. با اینکه نویسنده مورد توجه افراد بسیاری قرار گرفته اما در عین حال مذهب متفاوتی را نسبت به ما داراست. ما نیز از آنجا که گاهی روایاتمان با روایات عامه مخالفت هایی دارد، نمی توانیم به آنچه آنها گفته اند اطمینان کنیم. در مسائل علمی و عقلی یا ادبی تفاوتی نیست و می توان اطمینان کرد. آنها مثل ما فکر می کنند. فکرشان را ملاحظه می کنیم؛ اگر قابل قبول بود، می پذیریم و اگر قابل قبول نبود، رد می کنیم. ولی وقتی در مسائلی وارد می شوند که در آنها برداشت های قرآنی دارند یا روایات را مطرح می کنند، دیگر نمی توانیم به آنها اعتماد کنیم.

در واقع اگر چه منازل السائرین، کتاب بسیار مطرحی است و غالب افراد هم به مؤلفش توجه دارند، اما با این وجود بدون احتیاط نمی شود آن را خواند. طبیعتاً بحث ما در مورد جنبه نظریِ آن نیست. از جنبه عملی احتیاج داریم خواسته ائمه را رعایت کنیم و ببینیم آنها از ما چه می خواهند و چگونه باید عمل کنیم. به همین جهت اگر این امکان وجود داشته باشد، باید در بخش های مختلف کتاب، روایات مربوطه را هم ملاحظه کنیم تا نسبت به درستی کلام مؤلف اطمینان حاصل شود. در چنین شرایطی عمل کردنمان به این امور اخلاقی و عملی، هم مفید خواهد بود و هم لازم. در غیر این صورت این کتاب را فقط به عنوان یک کتاب علمی می خوانیم.

قسمت های نخست کتاب، مقدمه است و در آن نوبت به بحث های عملی نمی رسد. پس از آن، نگارنده صد منزل را برمی شمارد که باید آنها طی کنیم و در خود به نوعی محقق سازیم. محقق کردنش نوعاً به این صورت است که چهل روز بر انجام آنها و ترک مخالفشان باید مراقبت و مواظبت داشته باشیم. در خودِ عدد ۴۰ هم تأثیری است که انتخاب شده. بعد از ۴۰ روز گفته می شود اگر مراقبت، مراقبت صحیحی باشد، مطلوب ما به دست می آید. بعد می توانیم به مرحله بعدی منتقل شویم و پیش برویم.

ص: ۱

کتاب های دیگر تقریباً همین منازل را نوشته اند اما خلاصه تر. حتی گفته می شود ابن سینا در نمط نهم اشارات که ۱۱ مرحله برای سیر عارف ذکر می کند، به تمام این صد منزل توجه داشته منتهی به نحو اجمال. در واقع او این صد منزل را در ۱۱ مرحله خلاصه کرده است. بنابراین اگر ما این صد منزل را طی کنیم، همان اتفاقی می افتد که بعد از طی کردن آن ۱۱ مرحله می افتد.

مراتب فنا

ابن سینا در مراحل وسطین معتقد می شود که ما توجهمان از غیر برداشته می شود. حتی توجهمان از خودمان هم سلب می شود. یعنی اگر به خودمان یا دیگران توجه داریم، به عنوان عبدی از عباد اله و مظهری از مظاهر اله است. کسی را جز به عنوان آیت خدا نمی شناسیم و به واسطه ی توجه به هیچ چیزی از خدا غافل نمی شویم؛ چون در همه جا خدا را می یابیم. همه ی اینها آیت و ظهور خدا هستند؛ بنابراین ما را به خدا راهنمایی می کنند. اگر با این حیث آنها را لحاظ کردیم، می توانیم بگوییم یاد خدا بوده ایم و از غیر، غافل شده ایم. در مرحله بعد، از خودمان هم غافل می شویم. یعنی دیگر به خودمان هم توجه نداریم. فقط توجهمان به خداست.

در مراحل اولیه اشیاء را ملاحظه می کنیم و به عنوان آیت خدا می بینیم. اشیاء را می بینیم و از آنها به خدا می رسیم. اما در مراحل بعدی که این قضیه تمرین شد، دیگر این اشیاء را هم اصلا نمی بینیم. درست است که به ظاهر چشممان به این انسان یا آیت است ولی اصلا توجهی به آن نداریم. شاید اگر به ما گفته شود افعال این شخص یا شیء چه بود، نتوانیم بیان کنیم؛ چون در اثر تمرین به محض دیدن این شیء، خدا دیده می شود. درست مثل اینکه انسانی ابتدا و در مرحله نخست فقط آینه را ببیند. همه ی جهان آینه خداست. انسان در مرحله بعد در ضمن اینکه صورت خودش را نگاه می کند، توجه به خصوصیات آینه هم دارد. اما فرض کنید خطری او را تهدید کند؛ به گونه ای که تمام توجهش به تصویرش جلب شود. در چنین شرایطی اصلا آینه را نمی بیند. فقط صورت خودش را می بیند. ما باید به آیات الهی این گونه نظر کنیم. به این معنا که خود آیه را نبینیم. ذوالآیه را ببینیم.

ص: ۲

در ابتـدا که هنوز وارد کار نشـده ایم، آیه را می بینیم اما اصـلا عنوان آیه را هم به آنها نمی دهیم. یعنی اصـلا به خدا پی نمی بریم. فقط همین موجودات عالم که تماماً آیتنـد را مشاهـده می کنیم. درست مثل وقتی که بخواهیم آینه بخریم. در این حالت خود آینه را ملاحظه می کنیم. اصـلا کـاری به عکس خودمـان نـداریم. اگر هم عکس خودمان را در آن می بینیم، دنبال این هستیم که متوجه شویم آینه خوب نشـان می دهـد یـا نه. تمام توجهمان به آینه است. غالباً در ابتـدای راه این چنینیم. انسانی را که می بینیم، به عنوان انسان می بینیم. درختی که می بینیم، به عنوان درخت می بینیم.

یا جایی که برای ما تعجب ایجاد می کنـد، آن را به عنوان اینکه خودش است می بینیم. کوه بلنـد را به عنوان اینکه کوه است، نگاه می کنیم و... اصـلا شایـد توجه به خالقش نداشـته باشـیم. بعـد که وارد راه می شویم، در ابتـدا این موجودات را به عنوان آیت می بینیم. اول دیـدن این اشـیاء است؛ بعـد پی بردن است. اگر تمرین ادامه پیـدا کنـد، دیگر پی بردن نیست. از همان اول خدا را می بینیم. نه این موجودات، خدا باشند. اینها بندگان خدا و آیات خدا هستند اما این تمرین چنان در روح ما اثر گذاشته که دیگر اصـلا خود آینه دیـده نمی شود بلکه خـدا دیده می شود. در چنین حالتی می گویند ما از غیر فانی شده ایم یعنی غیر را نمی بینیم. فنا یعنی توجه نکردن به غیر.

در مرحله بعـد این هم حتی کـافی نیست. بایـد از خودمـان هم فـانی شویم. به مراحلی می رسـیم که از خودمـان هم فـانی می شویم. یعنی دیگر خودمـان را هم نمی بینیم. ابتـدا توجه به خواسـته های خودمان هم آنچنان نـداریم اما متوجه هستیم که فانی شـدیم. یعنی متوجه توجه مـان هسـتیم. توجه الی الله پیـدا می کنیم و این توجه الی الله زینتی است برای نفس مـا. متوجه زینت نفس هستیم و متوجه هستیم که نفس مـا به این زینت حَسَن متزین شـده. معلوم می شود کاملا فانی نشـده ایم. هنوز بین راهیم. می رسـیم به جـایی که حتی این زینت را هم نمی بینیم. حتی این فنـا را هم نمی بینیم. اینجا دیگر مرحله یازدهمی که ابن سـینا می گوید، انجام شده و می دانیم که دیگر به آن مقصودی که داشته ایم، رسیده ایم.

دوام فنا

پرسشی که پیش می آید این است که بعد از طی این مراحل در تمام حالات در حال فنا هستیم یا فقط در حالات مخصوصی این چنینیم؟ کسی که به درجه فنا برسید، دیگر وارد مرحله فنا شده و در تمام حالات در مرتبه فناست منتهی فنا شدت و ضعف دارد. مثلا شنیده ایم که حضرت امیر(ع) در حال نماز چنان از خودشان فانی می شدند که حتی احساسشان هم تعطیل می شد. حتی وقتی تیر از پایشان می کشیدند، حس نمی کردند؛ در حالی که حس، موجود بود و آسیب وارد بود اما متوجه نمی شدند. این به خاطر آن فنای غلیظی است که در حالت نماز پیدا می کردند. در حال عادی هم فنا داشتند اما آن فنا نبود. فنا، مراتب مختلف و مراتب تشکیکی دارد. ابن سینا می گوید در مرتبه یازدهم به این فنا می رسیم و دیگر مسیر تمام شده است. از این به بعد دیگر اگر عبادت می کنیم، شکراً لله و طاعتاً لله است نه اینکه بخواهیم ریاضتی بکشیم. ریاضت تمام شده. فقط باید مراقبت داشته باشیم که آنچه حاصل شده از ما گرفته نشود.

قدر نعمت

تمام نِعَم الهی این چنینند که باید قدرشان را بدانیم. اگر قدرشان را ندانیم، پس گرفته می شوند؛ چه نِعَم حسی و چه نِعَم غیرحسی. البته گاهی ممکن است برخی نِعَم حسی برای امتحان شخص باقی بمانند. اما از شخصی که در مسیر الی الله است، نعمت را می گیرند. آنهایی که ازشان گرفته نمی شود، در مسیر نیستند. آنهایی که در مسیرند اگر بخواهند بی توجهی کنند، ازشان گرفته می شود. باید قدرشناسی کرد و از نعمت الهی استفاده برد. در روایات داریم که گاهی نعمت به شما روی می آورد. از آن استقبال کنید و الّا اگر بی اعتنایی کنید، به سختی دوباره برمی گردد. این را ما اضافه می کنیم که شاید هم اصلا دیگر برنگردد. پس باید قدر این نعمت فنا که به ما داده می شود را بدانیم و از آن استفاده کنیم و الّا طبق این قانونی که در برخی روایات هم آمده، نعمت از ما گرفته می شود.

گذشته از این، در این نعمت خاص که نعمت توجه الی الله است، یک خصوصیتی هست که در نعم حسی نیست. اگر در نعم حسی کفران کنیم، آن چنان نمی روند که اینها می روند. شاید نعم حسی مربوط به رزق ظاهری باشد که خدا تعهد کرده و اگر کفران هم کنیم، دست از آن تعهدش برنمی دارد. اما نسبت به این نعمت خدا تعهدی ندارد. می گوید شما بیایید تا بدهم. بنابراین اگر این نعمت به ما داده شد و ما قدر ندانستیم، چون خدا تعهدی در قبال این نعمت به ما نداده، خیلی واضح است که پس گرفته می شود.

واصلون در خطر عظیمند!

این تجربه شده که در کارهای معنوی، کوچکترین اخلال باعث سقوط می شود. اگر کسی این راه ها را برود، باید مراقبت کند. خود عرفا می گویند واصلون در خطر عظیم هستند. نمی گویند سالک خطر عظیم دارد. واصل خطرش عظیم است. کسی که رسید تازه با خطر عظیم مواجه می شود. چون کوچکترین بی اعتنایی باعث سقوط می شود و سقوط از مرحله عالی تأثیرش خیلی زیاد است. کسی که تازه راه افتاده از یک پله می افتد. این تازه می خواهد از پله بالا برود و از پله اول می افتد. یکی را می بینید که چند طبقه بالا رفته و از آن طبقاتِ بالا می افتد. پیداست آسیب این بیشتر است. شخصی که به درجات عالی رسیده و واصل شده "علی خطرٍ عظیم" است و باید مراقبت کند. مراقبت خیلی مهم است. لحظه ای نباید بی توجهی کند. این را عرفا تجربه کرده اند. خود ما هم اگر توجه داشته باشیم، در خیلی جاها تجربه کردیم که یک بار حتی یک بار بی توجهی به این حالت معنوی که پیدا می شود، باعث افول این حالت می شود و برگشتنش به آسانی امکان ندارد. یعنی اگر حالت معنوی پیش آمد، انسان باید به هر نحوی که شد آن را تا حد امکان حفظ کند. این قدرشناسی از این حالت است.

ص: ۵

راه حفظ نعمت

حفظ کردن این نعمت به ادامه دادن مسیر و عمل نکردن به آن چیزی است که خلاف این مسیر به حساب می آید. حتی گاهی انسان شک دارد که این عملِ من به این حالتی که برایم حاصل شده آسیب می زند یا نه، در این حالت آن مشکوک را هم نباید انجام دهد؛ چون ممکن است تأثیرش را بگذارد. یعنی باید انسان در تمام حالات به یقین بداند که کارش مطلوب خدا هست تا انجام بدهد.

در مورد حضرت سلمان گفته می شود سریع تر و زودتر از بقیه صحابه به نتیجه رسید. ایشان در مدینه به پیامبر ملحق شد. یعنی ۱۳ سال اول بعثت با حضرت نبود؛ در حالی که خیلی از اصحاب بودند. سال های اول هجرت هم نبود. سال های بعدی هجرت به پیغمبر ملحق شد. فرصت مصاحبتش با پیامبر خیلی زیاد نیست. ولی به جایی می رسد که از بقیه صحابه جلو می زند. گاهی انسان فکر می کند که مگر سلمان چه کرده. در روایات داریم تا رضایت خدا برایش احراز نمی شد، اقدام به کاری نمی کرد. آنجایی که می دانست خدا راضی نیست که مشخص است. آنجا که شک می کرد هم تا احراز نمی کرد خدا راضی است، اقدام نمی کرد.

این خیلی مهم است که انسان در هر کاری رضایت را احراز کند و بعد اقدام کند. به محض شک، کار را ترک کند. اگر می بیند احتمال دارد خدا راضی نباشد، کار را ترک کند. در این صورت مثل حضرت سلمان پیش خواهد رفت.

این مسئله عقلی هم هست. خدا کمال محض است. ما اگر به سمت او رفتیم، به سمت کمال رفته ایم. یک لحظه توقف کنیم، از کمال دور شده ایم. این نیاز به دلیل نقلی هم ندارد. عقل هم همراهی می کند. اگر بخواهی به کمال مطلق نزدیک شوی، باید نزدیک شوی. متوقف شوی یا دور شوی، معلوم است که به کمال نمی رسی. انسان وقتی کامل می شود که به سمت کمال مطلق برود.

دشواری یا سهولت راه

کار سختی است اما هر کاری ابتدایش سخت است. خدا بشر را طوری ساخته که به کاری که انجام می دهد عادت می کند و این عادت موجب می شود کار برایش راحت شود. ابتدا ورود در یک کار سخت است. ولی اگر همت کردیم و واردش شدیم، آن کار کم کم آسان می شود. الان وحشت داریم اما وقتی وارد شدیم، می بینیم درست است مشکل بود اما آن طور که در نظر ما جلوه داده می شد، مشکل نبود.

مشکل، تحفظش است؛ چون شیطان تا آن لحظه آخر همراه ما هست. لحظه ای ما را رها نمی کند؛ حتی اگر به درجات عالی برسیم. او نسبت به معصومین نمی تواند دخالتی بکند ولی نسبت به ما تا آن آخر دخالت می کند. بنابراین باید مراقب باشیم. مراقبتش شاید سخت باشد و الّا انجام عملی که ما به آن عادت کردیم دیگر سخت نیست.

کم کم به جایی می رسیم که مخالفش را نمی توانیم انجام دهیم. یعنی کارِ خلاف دیگر انجام نمی شود. روح ما بالا می رود. وقتی بالاـ رفت، اصلا به این کارهای خلاف به عنوان کار بی ارزش توجه می کند و کار بی ارزش را اصلا در شأن خودش نمی بیند؛ لذا اقدام نمی کند.

جمع بندی

این مقدماتی بود که برای اهمیت راهی که انتخاب می کنیم طرح شد. منتهی همان طور که گفته شد باید با اعتماد جلو برویم یعنی در همه جا رضایت خدا را احراز کنیم و بعد از احراز، اقدام کنیم.

از آنچه گفته شد مشخص می شود که در مواجهه با این کتاب نباید عقلمان را تعطیل کنیم. باید عقلمان را هم به کار بگیریم و از روایات خودمان هم استفاده کنیم. در چنین شرایطی است که می توانیم به این کتاب عمل کنیم و الّا فقط آن را می خوانیم که یاد بگیریم. اگر بخواهیم روایات را کنار بگذاریم و عقل را تعطیل کنیم و اعتماد به این کتاب کنیم، این کتاب فقط به عنوان یک علم خوانده می شود نه به عنوان تعیین مسیر سلوک.

شرح مقدمه کتاب

در ابتدا حمد و صلاتی دارد و دعایی که مناسب با محتوای کتاب است.

ربّ أعن و تمّم بالخیر

اعـانت کن تـا شـروع کنم و اعـانتت را تمام کن تا من هم کتاب را تمام کنم. یعنی اعانت را تا آخر ادامه بـده تا کتابی که می خواهم بنویسم تمـام شود. به خیر هم تمـام شود؛ بـا اخلاص تمام شود. یک کتاب ممکن است تمام شود اما بالخیر تمام نشود. چنین کتابی جایش فقط در کتابخانه است و کسـی از آن اسـتفاده نمی کند. بعضـی کتاب ها شاید نوشـته شود، خیلی مترقی و بادقت هم نوشـته شود ولی یا از بین می رود یا اگر باقی بماند هم در کتابخانه باقی می ماند. کسی از آن استفاده نمی کند. اما یک کتاب هست که وقتی نوشـته می شود، می بینیـد اصـلا در کل جامعه مطرح است. شاید به قوّت آن کتاب قبلی هم نباشد. این به خاطر این است که با اخلاص نوشته شده.

اخلاـصِ تنهـا هـم کـافی نیست؛ امـور دیگری هم برای نوشـتن یـک کتـاب لاـزم است. عـالَم خلقت خیلی عـالَم ظریفی است. کوچک ترین عملی عکس العمل دارد. اگر کسـی کاری کند که ناپسـند باشد، ولو انسان مخلصـی هم باشد، آن عمل ناپسند ولو کوچک هم باشـد، اثر خودش را می گـذارد. معروف است که یکی از علما یک کتاب فقهی به نام خزائن نوشت. مرحوم صـاحب جواهر هم کتـابی به نام جواهر نوشت. از نظر اسـمی جواهر مهم تر است یا خزائن؟ مسـلماً خزائن مهم تر است. در هر خزینه چندین جوهر هست. جواهرِ زیادی در خزینه وجود دارد. خزائن مشـتمل بر جواهر است و جواهر بخشـی از خزائن است. مرحوم صـاحب جواهر کتـاب را پیش مرحوم صـاحب خزائن آورد. صاحب خزائن انسان متـدینی بود. شایـد یک لحظه انسان غافـل شود. به صـاحب جواهر گفت از این جواهرهـای شـما در خزائن مـا زیـاد است. صاحب جواهر کتاب را برداشت بُرد. از خزائن در همـان وقت هم خبری نبود، حالا هم خبری نیست! ولی جواهر از همان وقت تا الان مطرح است. نویسـنده خزائن هم بـا اخلاص نوشت. شایـد هم در وقت گفتن غرض آزار دادن نـداشت ولی بالاخره این حرف تأثیر کرد. همین تأثیر باعث شـد که آن کتاب برود و این کتاب باقی بماند. پس تنها اخلاص مطرح نیست. خیلی چیزهای دیگر هست که باید رعایت شود.

ص: ۸

تمّم بـالخیر مطلق است یعنی با خیر تمامش کن که همه حیثیاتی که بایـد رعایت شود، رعایت شـده باشـد. کمک کن. کمک کن که شـروع شود و کمک کن که با خیر تمام شود. تمام شـدن هم نه اینکه با خیر آخرین خطش را بنویسم. هر کلمه ای که نوشـته می شود، تمـام می شود. پس همه کلمـاتی که در این کتـاب می نویسم، بـا خیر تمام کن که در نتیجه کل کتاب هم به خیر تمام شود.

الحمد للّه الذی خصّ العارفین بمعرفه ما لا یعرفه إلّا هو

در این عبـارات که حمـد و صـلاه است، اشاره می کنـد به مطالبی که در این علم مطرح می شود و حالاتی که برای عالمانِ به این علم پیش می آیـد. اینها همه شان برائت اسـتحلال است. جلوتر، مخاطب خودش اینها را درمی یابـد. کتاب، کتاب عرفانی است. حمد و صلاه هم متناسب است با عرفان. همه اش برائت استحلال است.

ادعـا می کنـد که خداونـد عـارفین را به معرفتی که غیر از خـدا به آن عالِم نیست، اختصاص داده. یعنی از آن علوم خودش به عرفـا داده است. این علوم، علوم خاصـی است که در نوشـته هایشـان به آن اشاره شـده. قابل نیل است اما قابل بیان نیست. فقط می توانیم از آنها یک تخیلی داشته باشیم و دیگران را هم با همان مقداری که در خیالمان آمده آشنا کنیم. آنچه در خیال می آیـد کجـا و آنچه در خـارج هست کجا! ما نمی توانیم آنچه در خارج هست و دیـده ایم را برای کسـی نقل کنیم و به ذهن او منتقل کنیم. فقط در حـدی که آن دیـده شده پیش ما تخیل می شود، می توانیم آن تخیل شده را منتقل کنیم. آنچه دیده شده قابل انتقال نیست. آن دیـده شـده مخصوص خود ماست. خدا بعضـی از چیزهایی که خودش می داند به عرفا اختصاص داده و دیگران از یافتن آن محرومند. اگر هم بخواهند آن امور را بیابند، در حد یک صورت خیالی می یابند که این صورت خیالی با آن صـورت خـارجی خیلی تفـاوت می کنـد. پس اینکه ایشـان گفت خـدا عـارفین را به علـومی که مخصـوص خودش است، اختصـاص داد، درست است. البته منظـور از این علوم و منظور از مخصوصِ خـدا بودن آنهـا، اسـماء مسـتأثره نیست. این مسـلم است. اینها را خـدا در اختیار هیـچ کس نمی گذارد. در اختیار انبیاء هم نمی گذارد. منظور از اینکه می گوید مخصوص خود خـداست، این است که "به هر کسـی" نمی دهـد. برای افراد، بار عام نداده که وارد شوند و بیابند. تنها به گروهی اجازه ورود می دهد و به آنها نشان می دهد.

ص: ۹

و سلب عقولهم بنور وجهه فتحيّروا فی سُبُحاته و تاهوا

سلب در اینجا به معنی ربودن است. در جاهای مختلف هم به همین معنا می آید. اما ربودن عقل یعنی چه؟ به آنهایی که جیب بُری می کننـد یـا با تَردستی چیزی را می دزدنـد، سَـلّاب می گوینـد. اما اینجا سـلب عقل است. ربودن عقل است. این ربودن، ربودنی نیست که بـا گنـاه حاصـل می شود. چنین ربودنی به منزله خاموش شـدن عقل است. گناه، عقل را خاموش می کنـد و فعالیتش را از آن می گیرد. اما این عقل را می رباید یعنی عقلی که در جاهای مختلف می تواند تأثیر داشته باشد، تمام همتش را به آن سـمت می برد. این ربودن عقـل است. سـلب عقـل را به معنی فریفته شـدن عقـل می گیریم. خـدا عقـل آنها را فریفته خودش کرد. عقلی که فریفته شود دیگر جز به سـمت معشوق به هیـچ سـمتی نمی رود. عشق، گـاهی انسان را سـرگردان و بی تاب می کنـد. در این عبارت می گوید فتحیروا. سـرگردان شدند و بعد هم تاهوا. یعنی گم شدند و این علامت بی تابی است. آن هم گم شدند در یک کمال بی نهایت. این دوباره به هیچ مسیری برنمی گردد. کسی که در یک بیابان بینهایتی گم شود، دیگر کِی می تواند برگردد؟ در همان جا تا آخر گم است.

عارفی دعا می کرد خـدایا محبتت را آنچنان به من بده که بی تاب شوم. به او در خواب یا بیداری خطاب رسـید بی تاب شوی نمی توانی زنـدگی کنی. جواب داده بود زنـدگی را نمی خواهم. من همان بی تابی را می خواهم؛ چون آن برای من زنـدگی است.

سلب عقولهم بنور وجهه. فریفته کرد عقلشـان را به نور وجهش. نمی گویـد به نور ذاته. می گویـد بنور وجه. نور ذات خـدا را کسی نمی تواند مشاهده کند. اگر آن نور را خداوند بدون حجاب هایی که سر راه است، بر خلق بتاباند، تمام خلق تا آخر می سوزند. تحمل مشاهده ندارند.

ص: ۱۰

اما نور وجه چیست؟ وجه خدا چیست؟ اقوال مختلفی در این خصوص وجود دارد. دو قول مهم در مورد وجه الله داریم. یکی ائمه(ع) و یکی هم وجود منبسط که خدا در ازل آفرید که در وقت دمیدن صور حشر باقی می ماند. خدا باقی می ماند و وجهش. آن وجود منبسط، وجودی است که بین الازل و الابد تعینات مختلف را می پذیرد و ما از جمله تعینات آن هستیم. آن وجود منبسط همان وجودی است که ما را موجود کرده. منتهی آن وجود، بی نقش است. ما نقشی هستیم بر آن وجود. این طور نیست که پندار کنیم وجودی جدای از خلایق به نام وجود منبسط در عالم هست. همین وجودی که خلایق را از ازل تا ابد موجود می کند، خودش وجود منبسط است. تعینات خلایق را از روی او بردارید، وجود منبسط بی نقش و بی رنگ باقی می ماند. در صور اول اسرافیل هم که صور جمع کردن است، این تعینات جمع می شوند و آن وجود منبسط که وجه الله است، باقی می ماند. دوباره در صور دوم که صور نشر و پخش کردن است، تعینات دوباره روی این وجود منبسط پخش می شوند و موجودات با تعینات خاصشان ظاهر می شوند. الان همه ما دارای وجود منبسط بعلاوه تعیّن خاص خودمان هستیم. وجود منبسط خودش در ما هست نه تنزلش. خودش در ما هست. همین که الان کل جهان به وجودش موجود است، وجود منبسط است. منتهی خود وجود، نقشی ندارد. این تعیّنات است که روی آن افتاده و به آن نقش می دهد. این تعیّنات را خدا در قیامت جمع می کند و دوباره پخش می کند. الان به تدریج دارد پخش می شود. در قیامت به یکباره پخش می شود. در صور دوم. هر انسانی که به دنیا می آید، بر این وجود منبسط تعیّنی به وجود می آید. این وجود منبسط را وجه الله می گویند. این است که باقی می ماند و از بین نمی رود. بعضی هم وجه الله را بر ائمه علیهم السلام منطبق کرده اند و گفته اند که اینها وجه الله هستند.

آنچه نصیب عارف می شود، نور این وجه است. یعنی جلوه ای از این وجه. عرفا می گویند ما وجود منبسط را می یابیم و این مقام عالی است برای انسان که وجود منبسط را همان طور که هست ببیند. ما با توضیحی که داده شد، وجود منبسط را تصور کردیم ولی این صورت وجود منبسط است نه خودش. عرفا می گویند ما خود وجود منبسط را می یابیم نه اینکه یک مفهومی از وجود منبسط را درک کنیم. ائمه هم نور و تجلی دارند. نقل شده از حضرت امیر(ع) که فرمود تجلی ای که در طور بر موسی شد، تجلی من بود نه تجلی خدا. تجلی من بود که کوه را از بین برد و موسی را مدهوش کرد. اگر تجلی خدا بود که چیزی باقی نمی گذاشت. اگر تجلی خدا بود که دیگر موسایی نبود. تجلی من بود که این تأثیر را گذاشت. من، وجه الله هستم.

عبارت ایشان این است که سلب عقولهم بنور وجهه. یعنی تجلی نور او یا به عبارت دیگر تجلی نور وجهش، شعاع وجهش، عقل آنها را فریفته کرد. گاهی یک منظره زیبا از انسان یا غیرانسان جلوی چشم انسان ظاهر می شود. انسان به آن منظره توجه می کند و به آن علاقمند می شود. اگر این علاقه شدید شود، عقل فریفته می شود. نه تنها حس فریفته می شود، عقل هم فریفته می شود؛ طوری که انسان فکر آبرو و... را نمی کند. اینها هم عقلشان فریفته می شود کانّه زندگی شان تعطیل می شود. اینها فکر آبرو هم نیستند؛ اگر چه همین مسئله در واقع بزرگترین آبروست.

فتحیروا فی سُبُحاته. سُبُحات، انوار جلالت و عظمت اله هستند. اینها در سبحات اله یعنی در انوار جلالت و عظمت او سرگردان می شوند. تازه این نور وجه است نه نور ذات. نور ذات اصلا قابل تحمل نیست. تازه اینها افرادی هستند که مسیر بلندی را طی کرده اند و عقلشان کامل و مقاوم شده. اگر برای عقول معمولی چنین اتفاقی بیافتد، به سرگردانی که هیچ، به عدم می رسند! البته این اتفاق برای آنها نمی افتد چون قابلیت ندارند. آنها که قابل هم شده اند، سرگردان می شوند.

و تاهوا. تاهوا یعنی گم شدند. راه را گم کردند. در یک امر بینهایت گم شدند که دیگر بازگشتشان ممکن نیست.

ثم افناهم عن بقایاهم

آنکه متحیر و سرگردان شد، بالاخره چیزی است که سرگردان شده. موصوفی هست که این وصف را پذیرفته. معلوم می شود از این آدم هنوز چیزی باقی مانده است. متصف شدن به یک صفت نشان می دهد هنوز موصوف هست. یک ذره باقی مانده. آن یک ذره را هم خدا فانی می کند. آن را هم متوجه می کند. یعنی نه اینکه انسانی می ماند که سرگردان می شود بلکه انسانی می ماند که اصلا سرگردانی حالیش نیست. خودش هم به خودش توجه ندارد، به سرگردانی اش هم توجه ندارد. یعنی از آن زیتنی هم که به او داده شده فانی شده. این همان مرحله آخری است که از ابن سینا نقل کردیم که انسان در آن مراحل آخر قبل از اینکه به آخر برسد، خودش را نمی بیند اما این زینت را می بیند. می فهمد که فانی شده. می فهمد که به خدا توجه دارد. می فهمد کسی است متوجه خدا. اما از این هم فانی می شود. دیگر حتی توجهش را هم نمی بیند. جز خدا هیچ چیز نمی بیند. این می شود افناهم عن بقایاهم.

ففاهوا فی صعقتهم بما فاهوا

در چنین حالی که دیگر فانی می شوند، اگر معصوم باشند، خدا حفظشان می کند به خاطر عصمتی که دارند اما اگر معصوم نباشند، گاهی ممکن است چیزهایی بگویند که اگر به حال عادی برگردند می گویند ما نگفتیم و نمی پسندند. ففاهوا. در حال صعقه و مدهوشی و سردرگمی شان. فاهوا بما فاهوا یعنی نطقوا بما نطقوا. چیزهایی در آن حالت خاصشان گفتند که بعد که به حالت عادی برمی گردند، اگر به آنها بگویید این را گفتید، می گویند نگفتیم یا اظهار ناراحتی می کنند که چرا گفتیم. یا حتی بعضی از آنها می گویند اگر از ما دوباره چنین حرفی را شنیدید، ما را بکشید. اینها به خاطر فنای غلیظی است که بر آنها وارد می شود.

ثمّ أحیاهم به

بعـد خـدا آنهـا را به وسـیله ی خودش احیا کرد. یعنی بقاء بعـد الفناء. انسان وقتی فانی می شود، دوباره به حال بقاء می رسـد. منتهی این بقـاء، بقـاء اولی اش نیست که به حـال اولی اش برگردد. این بقاء بالله است. احیاهم به. بقاء بالله یعنی دیگر کارهای خـدایی می کننـد. یعنی مظهر تام اله شده اند. باقی مانده اما بالله باقی مانده. یعنی الان کاری که می کند، کاری است که خدا می کند. دست او دست خدا می شود. چشم او چشم خدا می شود. این همان چیزی است که در قرب نوافل و فرائض گفته می شود. انسـان به درجه ای می رسـد که کـار خـدایی می کنـد. یعنی دسـتش مجری همان کاری می شود که خـدا می کنـد. در زیارت مطلقه امام حسـین یعنی اولین زیارتی که در مفاتیـح ذکر شـده و می گویند سـندش از سـند زیارت عاشورا هم قوی تر است و خیلی علمـا بر آن مـواظبت داشـته انـد، این جمله را می خـوانیم: ارادهُ ربِّ فی مقـادیر امـوره تحبطُ الیکم و تصـدُرُ من بیوتکم. اراده خدا در مقدراتش نه در قضایش. قضایش که از ازل ترسـیم شده. کسی در آن دخالت نداشته. اما در مقدراتش. اراده الرب فی مقـادیر اموره. اراده خـدا در مقـدرات تحبط الیکم. خود اراده پیش شـما می آیـد و تصـدر من بیوتکم. از شـما صادر می شود. یعنی شـما اراده اله را در کل عالمِ تقدیر اجرا می کنید. نه اینکه اراده خودتان باشد، آنچه شما اراده می کنید، اراده خـداست. این همان به درجه بقاء بالله رسـیدن است. فانی فی الله شـدن و باقی بالله شـدن است. نمی گوییم خدا شدند اما مظهر تام خـدا شده اند. مجری افعال الهی شده اند. این همان بقاء بالله است که عرفا می گویند ما در حد خودمان به این درجه می رسـیم. این مثـل فنـا امر تشـکیکی است. بقـاءِ بعـد فنـاست. بقـائی که ما داریم که قبل از فناست، بقای حقیقی نیست. بقای حقیقی آن است که بعد فنا پیدا می شود. انسان، فانی می شود. بعداً بقاءِ بعد الفناء پیدا می کند.

ص: ۱۴

و آنسهم

یعنی از تنهـایی درشـان می آورد. این معنـای التزامی این عبـارت است. معنـای مطابقی اش این است که خـدا به اینها انس می گیرد. خیلی عجیب است. آنسـهم یعنی خـدا به اینهـا انس می گیرد. مـا فکر می کنیم اینهـا بـا خـدا مأنوسـند. اینکه مفروغٌ عنه است. حرفی در آن نیست. گفته می شود خـدا به اینها انس می گیرد. معنای التزامی اش این است که خدا اینها را از تنهایی در می آورد؛ یعنی همنشـین شان می شود. خودش هم فرموده أنا جلیس من ذَکَرَنی. جلیس الذِاکران یکی از صـفاتی است که در مورد خـدا به کـار می بریم. خـدا همنشـین شـان می شود و آنهـا را از تنهایی در می آورد. ممکن است ما ذکر بگوییم و خـدا همنشـین ما بشود اما ما حالیمان نمی شود. ولی آنکه فانی شده، حالی اش می شود. همنشـینی خدا را می یابد. آنَسَـِهم به معنی مهربـانی کردن و نرمی کردن هم می آیـد. اینهـا معنی الـتزامی اش است. خـدا به آنهـا مهربـانی و نرمی می کنـد. البته نرمی با گنهکاران هم هست ولی این نرمی غیر از آن است.

حـدیث داریم که خـدا در آخرت مؤمن گنهکار را پیش خودش می آورد تا مؤاخـذه اش کند. از بین خلایق جدایش می کند که در وقت مؤاخذه، مؤاخذه را خلایق نشـنوند. خودش و این مؤمن تنها هستند. این طور گناهِ این شخص را سِتر می کند. بعد می فرمایـد بنـده من!(با عبارت "بنـده من" خطاب می کند. خود همین اشاره به مهربانی و ملاطفت دارد) می گوید این کارها را کردی. او هم اعتراف می کند.

کسانی هسـتند که اعتراف نمی کننـد. می گویند گناهی نکردیم. اول خدا ملائکه را می آورد. به آنها می گوید این عبد دارد انکار می کنـد. آنها بر گناه او شـهادت می دهنـد. این قسـمت روایت بسـیار جالب و عجیب است. روایت دارد که بنـده برمی گردد به خـدا می گویـد خدایا ملائکه طرف تو را گرفته اند و دروغ می گویند! من نکرده ام! می خواهد سـر خدا را هم کلاه بگـذارد! می گویـد اینهـا ملائـکه ی توانـد، مخلوق توانـد و بالاـخره طرف توانـد. بـا من که رابطه ای ندارنـد که طرف من را بگیرنـد. بنده این مقدار حالیش نمی شود که خداوند همه چیز را می داند. مثلا ما در محکمه می گوییم آقای قاضـی این رفیقِ دشـمن من است. دارد به نفع او شـهادت می دهـد. همین وضـعی که ما در محکمه داریم را می خواهـد آنجا پیاده کنـد. چون جاهل به خـداست، این مقدار هم حالیش نمی شود. آن وقت است که خداوند زبانش را می بندد و دست و پایش را گویا می کند. آنها شهادت می دهند. وقتی دوباره دهانش باز می شود، به دست و پایش خطاب می کند که چرا مرا لو دادید؟!

اما مؤمن این طور نیست. وقتی خدا به مؤمن می گوید چرا این کار را کردی، انکار نمی کند. انکار مال آنهایی است که گفته شد. این اعتراف می کند. اعتراف هم به همین سادگی نیست. سر تا پا خجالت است. در آخرت دو چیز است که انسان را بسیار می رنجاند؛ یکی حسرت و دیگری خجالت. حسرت از اینکه می توانستم کارهایی بکنم و نکردم. دوم اینکه حالا که نکردم چرا این نفس را آلوده کردم. می توانستم بالاـ ببرمش، نبردم. حالاـ که نبردم چرا همان طور که خدا در اول خلقت صاف و خالی آفرید، آن را خالی نگذاشتم. چرا از آلودگی پُرَش کردم؟ دو تا حسرت است. یکی حسرت از اینکه چرا آن را به کمال نرساندم. یکی حسرت از اینکه چرا از آلودگی آن را پُر کردم. یکی حسرت است و یکی خجالت.

انسان در آخرت این طور نیست که خدا را ببیند اما خدا با او بالمواجهه و رو در رو حرف می زند. طوری احساس می کند کانّه خدا دارد با او حرف می زند. نه اینکه خدا را می بیند اما حس می کند که رو در روست. آن وقت خجالت خیلی شدید است. آن وقت هم خدا را تا حد خودش می شناسد. الان است که نمی شناسد. خدا با مهربانی می فرماید تو را بخشیدم و تمام می شود. این محاسبه مؤمن گنهکار است. اگر خدا با مؤمن گنهکار ملاطفت و مهربانی می کند، با عارفی که عمرش را نه به همت خودش(که این غلط است) بلکه با توفیق الهی در مسیر خدا گذاشته، چگونه ملاطفت خواهد کرد؟ پس آنَسَـهم یعنی خدا با آنها مهربانی و نرمی می کند.

آنسهم معنای دیگری هم دارد. معنای دیگرش این است که به آنها دلداری و تسلی می دهد؛ تسلی خاطر. اینها بالاخره از همه چیز بریدند. بریدن از این دارایی ها و حتی از خویشتن خیلی سخت است. جا دارد که دلداری داده شوند و تسلی خاطر به آنها عطا شود.

ص: ۱۶

یک معنای دیگری هم برای آنَسَ هم هست. وقتی می گوییم خداوند آنَسَ بفلان یعنی نگریست به این شخص. خدا نظر رحمت به اینها می کند و نظر رحمت، نظر رحمت خاص است. چون خدا به همه جهان نظر رحمت دارد. نظر رحمتی که به اینها دارد نظر رحمت دیگری است؛ غیر از نظر رحمت معمولی است.

فنطقوا بالحقّ إذ شاهدوا محیّاه

محیاه اگر به انسان نسبت داده شود، به معنای چهره انسان است. اگر به فرس نسبت داده شود به معنای بالای پیشانی فرس یعنی قسمتی که زیر موی یالش قرار دارد، است. می گوید فنطقوا بالحق إذ شاهدوا محیاه. اینها توفیق پیدا کردند که وجه خدا را ببینند. چون وجه بر آنها ظهور کرد. از این به بعد دیگر نطقوا بالحق. حق می گویند. عرفا را ملاحظه کنید. کم و کوتاه می گویند اما همان کوتاه را اگر بخواهید بیان کنید، می بینید کتاب می شود. همان گفته که کم است، چون نطقوا بالحق اند، همه چیز در آن هست. باطل نمی گویند. حق می گویند و حقی که می گویند کاملا مفید است یعنی با کوتاه بودنش کانّه یک کتاب است. چرا نطقوا بالحق؟ چون وجه خدا را دیدند. چون چهره خدا را دیدند. لذا توانستند این حرف ها را بزنند. مثل اینکه در چهره، همه ی حق ها هست. چهره ی حق است. در چهره ی حق، همه ی حق ها هست. وقتی ما چیزی را ببینیم و بعد از دیدن بخواهیم گزارش از آن چیز بدهیم، درست گزارش می دهیم. اینها هم حق را دیدند پس هر چه می گویند حق است. غیر حق در کلامشان نیست. چرا؟ چون از دیده های خودشان دارند می گویند.

و الصلاه علی من رفع الحجاب عن بصائر الذین اتّبعوه و من بحر علمه امتاهوا

ص: ۱۷

انبیاء، علی الخصوص نبی ما و اوصیاء ایشان وظایفی داشتند. در فلسفه می خوانیم که وظیفه شان اجرای عدالت در زندگی دنیایی مردم است. این نتیجه با بیانات خاص و بعد از مقدمات مربوطه، گرفته می شود. اول می گوید بشر اجتماعی است. در این اجتماع بالاخره بشر با هم برخورد دارند. گاهی این برخوردها بالاخره به نزاع کشیده می شود. باید قانونی باشد که این برخوردها را کنترل کند. باید قانون گذاری باشد. قانون گذار باید معصوم باشد و... . به این ترتیب کم کم به این می رسند که باید نبی ای در جهان بیاید.

بعد وقتی می خواهند وظایف این نبی را توضیح دهند، می گویند وظیفه او اجرای عدالت در جامعه است. بعد به آنها اشکال می شود —که اشکال واردی هم هست- که اجرای عدالت در جامعه از عهده خیلی ها برمی آید؛ البته به اندازه معصومین برنمی آید اما از عهده خیلی ها برمی آید. اگر شما وظیفه انبیاء را منحصر در این طور کارها کنید، خیلی آنها را پایین آورده اید. خواجه در نمط هشتم یا نهم وقتی بحث انبیاء پیش می آید، می گوید حکام عماره-عماره قسمتی از عراق است- عدالت را رعایت می کنند. جامعه شان را دارند اداره می کنند. اگر انبیاء می خواهند در این حد باشند، اینکه از بقیه هم برمی آید، از غیرمسلمان هم برمی آید. این اشکال، اصلش از غزالی است.

می گوید وظیفه انبیاء را خیلی پایین آورده اید. بعد جواب داده می شود: در یک جامعه سالم که عدالت اجرا می شود، می توان به کمال رسید. آنها جامعه را اصلاح می کنند برای اینکه زمینه ی به کمال رسیدن افراد را فراهم کنند. تا این اندازه از بیان فلاسفه برمی آید. ولی ما بالاتر از این را هم می گوییم. نه تنها زمینه کمال جامعه را فراهم می کنند، بلکه دست تک تک افراد جامعه را هم برای رسیدن به کمال می گیرند. یعنی فقط این طور نیست که زمینه فراهم کنند. اینها مُخرِج ما من القوه الی الفعل هستند. همه ما از قوه به کمال رسیدن را داریم. اینها هستند که ما را از این قوه به فعلیت خارج می کنند. هم کار انبیاء و هم اولیاء همین است.

ص: ۱۸

در زیارت جامعه می خوانیم و استرعاکم امر خلقه. یعنی خداوند از شما خواسته. باب استفعال است. خداوند از شما خواسته که حال خلقش را رعایت کنید. یعنی وظیفه شما این است که حال ما را رعایت کنید. در زیارت جامعه در عین اینکه متواضعانه سخن می گوییم، طلبکارانه نیز حرف می زنیم. می گوییم خدا این وظیفه را برای شما گذاشته که حال ما را رعایت کنید. پس شما به ما ملاطفت داشته باشید. این وظیفه آنهاست که ما را از قوه به فعلیت خارج و حال ما را رعایت کنند. خدا از آنها خواسته و طلب کرده. اینها چه کار می کنند؟ ما وقتی به کمال می رسیم، این طور نیست که حجابی که بر سر راهمان است، را بر داریم. اصلاً حجابی سر راهمان نیست. حجابِ خودمان را برمی داریم. حجاب، مال ماست. "ما" حجاب داریم که به بالاـ نمی رسیم. این حجاب را برمی داریم و به بالاـ می رسیم. یعنی همه چیز برای ما روشن می شود. حجاب، سر راه ما نیست؛ نفس ماست. چه کسی این حجاب را برطرف می کند؟ آنکه ما را از قوه به فعلیت می آورد. بنابراین برطرف کننده ی حجب ذات ما و رساننده ما به خداوند، انبیاء و اولیاء معصوم هستند. لذا می گوید و الصلوه علی من رفع الحجاب عن بصائر الذین اتبعوا. نه از بصر. از بصائر. بصائر جمع بصیرت است. جمع بصر، ابصار است. پیغمبری که حجاب را از روی بصیرت تابعینش برداشت. تابعین حضرت دیگر بصیرتشان حجاب ندارد. اگر نبود پیغمبر، این حجاب برداشته نمی شد. در بعضی زیارت های پیغمبر هم همین مطلب را داریم که به توسط شما خدا ما را از گمراهی نجات داد. این تعارف نیست. واقعیت است. یعنی اگر پیغمبر نبود، ما همه گمراه بودیم. وسیله راهیابی ما ایشان بوده و از مسیر ایشان هم باید به خدا برسیم. این اشتباه است که کسی بخواهد از مسیر عقلِ خودش برسد.

مرحوم طریحی در مجمع البحرین خوابی را از کسی نقل می کند که درباره ابن سینا دیده. نمی خواهیم بگوییم خواب درست است. به احتمال قوی خواب درست نیست. به نظر می رسد خیلی نمی توان به آن اطمینان کرد. در اینجا به مفادش کار داریم. می گوید پیغمبر را خواب دیدم. از او پرسیدم وضع ابن سینا در قیامت چطور است؟ می گوید حضرت فرمودند خواست بدون من به خدا برسد، من دستم را جلویش گرفتم، فسقط فی النار. یعنی اگر کسی بخواهد بدون من به خدا برسد، با اینکه به خدا رسیدن است، باید در آتش سقوط کند.

باید از مسیر اهل بیت(ع) برسیم چون اینها واسطه فیضند.

همان طور که وقتی فیض از بالا می آید از این مسیر رد می شود، وقتی کلمه طیب هم صعود می کند و عمل صالح هم این کلمه طیب یعنی توحید را بالا می برد باید از این مسیر برود. وسط راه اینها هستند. فیض وقتی از بالا می آید، از اینها عبور می کند و پایین می آید. اعتقاد هم که بالا می رود، باید از این مسیر عبور کند و بالا برود. الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. کلمه طیب یعنی توحید. توحیدی که من دارم الیه یصعد و عمل صالح هم آن را بالا می برد اما سر راه این وسائط فیض وجود دارد. باید از اینها بگذارد. اینها امضاء کنند، بعد بالا برود. تا امضای اینها پایش نباشد، بی فایده است. بنابراین باید از این مسیر رفت.

پس اینکه گفته می شود پیغمبر رافع حجب است، درست است. هیچ حجابی بدون دخالت پیغمبر رفع نمی شود. واسطه فیض است. و الصلوه علی من رفع الحجاب عن بصائر الذین اتبعوا. کسانی که مخالفش هستند، حجاب روی حجاب بر بصیرتشان گذاشته اند و بصیرتشان را دفن کرده اند. اینها بصیرتشان خاموش است. ولی آنهایی که تابع هستند، و من بحر علمه امتاهوا. مَتَهَ الدلو یعنی دلو را پُر آب از چاه بیرون کشید. و من بحر علمه امتاهوا یعنی از دریای علم او دلو نفسشان را پُر کردند. اگر علم او نبود، دلو نفس اینها پُر نمی شد.

دو نفر پیش امام می آینـد که در جای دیگر تحصـیل علوم می کننـد. مثلا از اهل سـنت یا جای دیگر. امام می فرماید شَـرِّقا أو غَرِّبا. چه به سـمت شـرق برویـد چه غرب، علم اینجاست. از این دریا بیاییـد دلوتان را پُر کنید. دریاهای دیگر تخیل است. علم نیست. و من بحر علمه امتاهوا. از دریای علم او بهره منـد شدنـد و دلو نفسـشان را پُر کردند. آن مَن رَفَع الحجاب کیست؟ بدل می آورد:

محمّد المصطفی و علی آله و أصحابه الذین قصدوا مقصده و مرماه

بر سـر آله، عَلیّ آورده. این رسم عامه است که وقتی صـلوات می فرسـتند، وقتی آل را ذکر می کنند، حتماً بر سـر آن عَلیّ می آورند. در کلمات شـیعیان نوعاً عَلیّ نمی آید. می گوید و آله. و عَلیّ آله گفته نمی شود. اما اهل سنت سعی می کنند عَلیّ را بیاورنـد. علت این کار چیست؟ مرحوم ادیب نیشابوری می فرمود روایتی داریم که این روایت را شـیعه نقل کرده و اهل سـنت قبول ندارد. اهل سـنت به خاطر مخالفت با شـیعه سعی می کنند با این روایت مخالفت کنند. روایت این است: من فَصَل بینی و بین آلی بِعَلیّ لم یَنَل شفاعتی. کسی که بین من و بین آل من عَلیّ را فاصله کند، به شفاعت من نمی رسد. این را شیعه نقل می کند. سـنی می گوید می خواهم به شفاعت نرسم! عَلیّ را می آورد. مرحوم ادیب می فرمود ما چنین روایتی نداریم. و بالفرض که داشـته باشـیم، آن طور که آنها خوانده اند، نیست. من فَصَل بینی و بین آلی بعَلِی لم ینل شفاعتی. یعنی کسی که علی(علیه السـلام) را از آل من جدا کند. اهل سنت معتقدند بودند حضرت فاطمه(سلام الله علیها) از آل پیغمبر است و بچه های حضرت فاطمه هم همین طور. ولی خود حضـرت امیر(ع) که فرزند حضـرت پیغمبر نبودند؛ پس از آل نیستند. پسر عمو هست اما از آل نیست. مگر اینکه آل را خیلی وسیع بگیریم که شامل اقوام بشود. مرحوم ادیب می گوید اگر روایت بوده باشد، به این صورت بوده.

ص: ۲۱

نویسنده کتاب منازل عَلیِ را ذکر کرده. این قسمت را عبدالرزاق کاشانی نوشته است. بعید است او اهل سنت یا از اهل عامه بوده باشد. کاشان و قم و سبزوار سه شهرند که از اول شیعه بودند نه اینکه بخواهند بعداً شیعه شوند. کل شمال ایران یعنی مازندران و گیلان هم از اول شیعه بودند. علتش هم این بود که خلفا نتوانستند این قسمت ها را فتح کنند. صعب العبور بود. نمی توانستند بروند. علویون آنجا رفتند و بدون فتح حکومت کردند. حکومت علویون از اول در مازندران و گیلان وجود پیدا کرد. پس از اول اینها شیعه بودند. کاشان هم همین طور. در زمان امام باقر به ایشان نامه نوشتند و درخواست کردند فرزندتان را اینجا بفرستید. فرزند ایشان به نام علی الان در مشهد اردهال دفن است و با آن نامه به ایران آمد. کاشانی ها هم تا آخر دفاع کردند. دستور خلیفه به قمی ها بود که او را بکشید. قمی ها زیر بار نرفتند. از شام کسانی را برای کشتنشان فرستادند و توسط آنها کشته شدند. عبدالرزاق هم کاشانی است و بعید است سنی باشد. البته جای تحقیق دارد اما با این قرائن احتمالاً شیعه بوده است.

و اصحابه. الذین را عامه قید توضیحی می گیرند اما خوب است قید احترازی بگیریم. کدام اصحاب؟ الذین قصدوا مقصده و مرماه. عامه می گویند همه اصحاب همین طور بودند که هدف پیغمبر مقصودشان بوده. همانی که پیغمبر مقصودش بوده، اینها هم مقصدشان همان بوده. اما ما الذین را قید احترازی می گیریم. می گوید صلوه بر آن اصحابی که این چنین بودند. یعنی بعضی از آنها نبودند؛ بعضی ها بودند. الذین قصدوا مقصد پیغمبر و مرماه یعنی هدف پیغمبر را.

ص: ۲۲

اینکه عَلیٰ را اضافه کرده شاید تعمدی نبوده. شاید نخواسته بفهماند که من از آن قبیله هستم. همین طوری آورده. بعضی اوقات هم ممکن است عَلیٰ را بیاوریم به خاطر اینکه معطوف علیه ضمیر است. وقتی معطوف علیه ضمیر باشد، عَلیٰ را تکرار می کنند. اینجا ضمیر نیست. در اشعار هم گاهی این را داریم. مثلا داریم: حَسُنَت جمیعُ خصاله/صَلّوا عَلیه و آله

و بعد فإنّ بعض العرفاء و الأحباب من خُلصان الإخوان و الأصحاب

می گوید بعضی از دوستان من که دوستان خالص بودند، از من خواستند که بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری شرحی بنویسم. اما من به خاطر مشکلاتی که ذکر می کند، از نوشتن این شرح امتناع کردم. بعد از مدتی کسی از من خواست که دیگر نمی توانستم حرفش را رد کنم. بر من واجب بود که فرمانش را انجام دهم. لذا این شرح را نوشتم. پس ابتدا از من درخواست هایی شد منتهی درخواست ها قابل رد کردن بودند و ردشان کردم. درخواستی شد که دیگر قابل رد کردن نبود، ناچاراً انجامش دادم.

با این حال باید گفت الامور مرهونه باوقاتها. همه امور مقدر شده که در وقت خودش انجام شود. وقتی افراد معمولی از ایشان درخواست می کردند، هنوز مقدر نبوده این شرح نوشته شود. وقتی مقدر شده این شرح نوشته شود، خدا این شخص را فرستاده تا مجبور شود و این شرح را بنویسد. الامور مرهونه باوقاتها. این باطن قضیه است. ظاهر قضیه چیزی است که دارد می گوید. یعنی از من خواستند اما من دیدم این عذرها را دارم و انجام ندادم. فلانی خواست و نتوانستم رد کنم. البته نمی گوییم جبر است...

خلصان که در عبارت آمده، به معنای دوست مخلص است. خلصان الاخوان و الأصحاب یعنی برادران و دوستان خالص من.

ص: ۲۳

طال ماسألونی

در یک زمان طولانی از من می خواستند تا

أن أشرح لهم الکتاب الموسوم ب«منازل السائرین» من إملاء الشیخ العارف الکامل الموحّد المحقّق قدوه الأولیاء أبی إسماعیل عبد اللّه بن محمّد الأنصاریّ الهرویّ- قدّس اللّه روحه - فلم اُسعِف بحاجتهم

کتابی که موسوم به منازل السائرین نوشته شیخ عارف کامل محقق، قدوه الاولیاء یعنی پیشوای اولیاء ابی اسماعیل عبدالله بن محمد الانصاری الهروی است را برایشان شرح دهم. فلم اسعف بحاجتهم. اَسعَف الحاجه یعنی حاجتشان را برآورد. فلم اُسعِف بحاجتهم یعنی حاجتشان را برنیاوردم.

و کنت أستعفی من إنجاح بُغیَتِهم

استعفا یعنی طلب معافیت نه طلب عفو. از آنها درخواست می کردم که مرا از این کار معاف کنید. انجاح یعنی برآوردن و بغیه یعنی خواسته و حاجت. از خواسته شان معافیت می طلبیدم. چرا این کار را می کردم؟

لصعوبه المرام

مرام یعنی خواسته. برای اینکه خواسته شان سنگین بود. یعنی شرح نوشتن بر این کتاب سنگین بود.

و خَوَرِ القدم عن القیام فی ذلک المقام

خَوَر یعنی ناتوان، سست و شکسته. قدم من از اینکه بتوانم در این مقام بایستم سست و شکسته بود. نمی توانستم در این مقام بایستم. یعنی قدرت شرح بر چنین کتابی را در خودم نمی دیدم. این تعارف نیست. واقعیت است. هیچ کس نباید چیزی را در خودش ببیند مگر اینکه توفیق الهی بیاید. وگرنه ممکن نیست. هیچ اقدامی به نتیجه نمی رسد مگر اینکه خدا پشتیبانش باشد. بقیه اش خیال است. یعنی ما فکر می کنیم می توانیم کاری انجام دهیم. کارهایی که خدا وظیفه ما قرار داده، آنها هم با توفیق الهی است. این، بدین معنا نیست که بگوییم این کارها را خدا انجام می دهد. قائلین به جبر می گویند خدا انجام می دهد. می گویند شما خیال می کنید خودتان انجام داده اید. این صحیح نیست. خدا انجام نمی دهد. به ما اجازه داده خودمان انجام دهیم منتهی با مدد خدا. بدون مدد نمی شود. ما ممکن الوجودیم. تا مدد به ممکن الوجود نرسد، کارش انجام نمی شود. چه در کار باطل و چه در کار حق مدد می رسد؛ منتهی من این مدد را صَرف باطل یا حق می کنم. خدا بر من باطل وارد نمی کند. مدد به من می دهد. مرا کمک می کند. مرا یاری می کند و قدرت و اراده به من می دهد. منم که این یاری و قدرت را صَرف امور باطل می کنم. تعلقش مال من است. اصلش مال خداست.

طال ما سئلونى. در مدت طولانى از من مى خواستند اين كار را انجام دهم و من به خاطر اين جهت زير بار نمى رفتم و امتناع مى كردم.

حتّى أشار الصاحب الأعظم- العالم العارف العادل، المحقّق المدقّق، سلطان الوزراء فى الآفاق، صاحب الرئاستين بالاستحقاق، نظام ممالك العالم، صلاح طوائف الامم أعدل ولاه المسلمين، غياث الحقّ و الدنيا و الدين: محمّد بن الصاحب السعيد، رشيد الحقّ و الدين، فضل اللّه بن أبى الخير ضاعف اللّه جلاله و أدام إقباله- إلىّ بما اقترحوه، و الإقبال على ما طلبوه

إلىَّ كه در سطر آخر آمده متعلق به أشارَ است كه در سطر اول ذكر شده. به من اشاره كردند به آنچه آنها درخواست مى كردند و پيشنهاد مى كردند. همان پيشنهاد آنها را اين صاحب اعظم به من اشاره كرد كه اين كار را انجام بده. نمى گويد درخواست كرد. احتراماً مى گويد اشاره كرد و بر من واجب شد كه انجام دهم.

حالا- اين صاحب اعظم را توصيف مى كند كه محقق به درستى بين دو خط تيره اين توصيف را نوشته است. العالم العارف العادل، المحقّق المدقّق، سلطان الوزراء فى الآفاق. البته كلمات مبالغه هم دارد و بايد داشته باشد. در عبارت العالم العارف العادل، المحقّق المدقّق، مقام علمى او را گفته است. در سلطان الوزراء فى الآفاق مقام دنيايى اش را ذكر كرده. در ادامه مى گويد صاحب الرئاستين يعنى هم رياست علمى هم رياست دنيايى. هم وزير علوم بوده هم وزير آفاق. صاحب الرياستين يعنى صاحب هر دو رياست. يعنى هم در مقام علم رئيس بوده و هم در اداره مملكت. آن هم نه رئيسى كه نصبش كرده باشند و به خاطر انتصاب رئيس شده باشد؛ بلكه بالاستحقاق. استحقاقش را داشته. استحقاق وزارت و رياست در علوم را داشته است.

نظـام ممالـك العـالم. سامـان دهنـده ممالك عالم. نگفته ناظم. نظام گفته تا مبالغه بیشتر شود. مصـدر به کار برده نه اسم فاعل چون مصدر مبالغه اش بیشتر است.

صلاـح طوائف الاـمم . اینجـا هم همین طور. یعنی رسـتگار کننده و راه نشـان دهنـده به تمـام طوائف امم نه فقط امت اسـلام و طوائفی که در امت اسـلام هستند بلکه همه طوائفی که در هر امتی هستند. صلاح طوائف یعنی سازش دهنده و آشتی دهنده و برپا کننده امنیت.

أعدل ولاه المسلمین. ولاه یعنی حاکمان و استانداران.

در آن قسـمت که گفت نظـام ممالـک العام و صـلاح طوائف الامم، افعل تفضـیل نیاورد. ولی وقتی به جمله بعـد رسـید، افعل تفضیل آورد و گفت اعدل ولاه مسلمین. ممکن است پرسیده شود چرا آنجا افعل تفضیل نیاورده، اما اینجا قید کرده است.

در پاسخ باید گفت در آنجا که ناظم ممالك العالم را مطرح کرد، خودش تک بود. همین یك نفر داشت ممالك را اداره می کرد. رقیبی نـداشت که بخواهنـد با آن رقیب او را بسـنجند. در صـلاح طوائف الامم هم همین طور. اما ولاه مسـلمین که جمع آورده یکی نبودنـد. حاکمـان که زیر دست ایشان یا کنار ایشان بودنـد، چنـد تا بودنـد. هر قسـمتی از این کشور را حاکمی از جانب آن حاکم کل اداره می کرد. بین آنها این أعدل بود. چون در این جمله رقیب برایش وجود داشت، أفعل تفضـیل آورد. گفت او أعدل بود. در دو جمله قبل رقیبی نداشت. به تنهایی ناظم ممالك عالم و صالح طوائف امم بود. دیگر با کس دیگری سنجیده نمی شد که بگوییم ناظم ترین یا صلح دهنده ترین است.

غیاث الحقّ و الدنیا و الدین. غیاث یعنی مایستغاث به، پناه.

ص: ۲۶

ممکن است پرسیده شود چرا در غیاث الحق و الدنیا و الدین، هم حق و هم دین را ذکر می کند. مگر حق با دین فرق می کند؟ چرا دو تا می آورد. چرا هم حق را می گوید هم دین را می گوید. دنیا با اینها فرق می کند اما این دو با هم چه فرقی دارند؟

پاسخ این است که حق یعنی حقِ در باب نظر. اگر مسائل علمی مطرح شود و کسانی نتوانند حق را در این مسائل علمی به دست بیاورند، غیاث و پناهگاه حق اوست. یعنی مسائل علمی را کاملاً می داند و می تواند جواب بدهد. در دین هم اگر مشکلی پیش آمد یا اجرای دین لازم بود، پناه بر طرف کردن مشکلات و اجرای دین هم اوست. پس هم در حق که امر نظری و علمی است، هم در دین که مربوط به اعتقاد و عمل و اخلاق است، باید به او پناه برد و از او کمک گرفت.

محمّد بن الصاحب السعید، رشید الحقّ و الدین. رشید الحق و الدین یعنی نشان دهنده راه هدایت. نشان دهنده راه حق و دین. فضل اللّه بن أبی الخیر ضاعف اللّه جلاله و أدام إقباله. جلال یعنی عظمت و بلندی مرتبه و بزرگی قدر. اقبال هم یعنی روی آوردن یا شانس. خیر و برکت هم شاید بتوان معنا کرد.

{اشار} إلیّ بما اقترحوه، و الإقبال علی ما طلبوه. یعنی اشاره کرد به آنچه دوستان و اخوان پیشنهاد کرده بودند. و اشار إلیّ بالاقبال علی ما طلبوه. رو بیاورم به آنچه آنها خواستند.

و حُقَّ علیَّ الامر

یعنی ثابت و واجب شد.

و ضاق مذهب العذر

راه عذر بر من تنگ شد. دیگر نتوانستم از راه عذر وارد شوم. ناچار شدم بپذیرم.

ص: ۲۷

و لزم الامتثال

فرمانبرداری واجب شد.

و إن لم یقتضه الوقت و الحال

ولـو وقت و حـال من اقتضـا نمی کرد و اجـازه نمی داد که این کتـاب را بنویسم. هم حـال بـدنی و هم حـال روحی. چون قبلا گفت کـار سـخت است. وقتی سـخت است، بر روح انسان هم فشار وارد می کنـد. هم وقتم اقتضا نمی کرد و اجازه نمی داد و هم حالم. ولی...

فاستَخَرتُ اللّه تعالی

از خدا طلب خیر کردم

و شرعت فیه

در شرح شروع کردم در حالی که...

مستمدّا من واهب الحول و القوّه مدَدَ التوفیق

از خـدایی که حول و قوه و توانایی را می بخشد، هم توانایی جسـمی را برای نوشـتن و هم توانایی روحی را برای فکر کردن و دریافت مطالب استمداد کردم. از او مدد توفیق را استمداد کردم که به من توفیق بدهد.

مستفیضاً من عنده إلهام الحقّ و التحقیق

از او طلب فیض کردم. از جانب او طلب فیض کردم که به من الهام کنـد. بدون الهام و توفیق او من نمی توانسـتم کار را انجام دهم و اقدام کنم. از او خواستم و شروع به کار کردم و نوشتم.

متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور – پنجشنبه ۳ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

[م] الحمدالله الواحد القهار

[ش] «الحمد» هو الثناء بالجمیل مطلقا- أی أعمّ من أن یکون للاستحقاق الذاتیّ بالکمال التامّ، أو فی مقابله الإحسان و الإنعام-

تفاوت حمد وشکر

درجایی که حمـدی انجام می شود شارحین به صـراحت، فرق بین حمد و شـکر و مدح را ذکر می کنند ولی در این جا شارح

این کار را نکرده، حمد بیان کرده ومطرح نکرده چه فرقی با شکر یا مدح دارد. البته به طور اختصار اشاره به فرق حمد وشکرکرده اما مدح را اصلا مطرح نکرده است.

ص: ۲۸

تعریف حمد

حمد را ما عبارت می گیریم از اظهار کمال محمود .یک کسی راکه ما مدحش می کنیم حتما صاحب کمالاتی می باشد وبااین حمد کمالات ایشان را اظهار می کنیم . اظهار گاهی بازبان است گاهی با عمل. گاه بازبان اظهارمی کنیم می شودحمد و گاه باعمل، کمالش اظهار می کند آن هم حمد می شود . پس حمد یعنی اظهار کمال محمود این در واقع یکی ازمصادیق حمد است نه اینکه مصداق منحصری باشد. مصداق دیگری هم برای حمد هست وآن عبارت است از ثناء محمود به خاطر انعام واحسانی که داشت پس حمد گاهی اظهار کمال محمود است گاهی هم ثناء برمحمود به خاطر انعامش

به عبارت بهتر گاهی ثناء برمحمود است به خاطرکمالش، گا هی ثناء براوست به خاطر انعامش.

تعریف شکر

درمقابل شکر عبارت است از ثناء برمشکور فقط به خاطر انعامش . درشکر ما کمال مشکور را در نظر نداریم اگرچه کامل هم باشد .امادرحمد گاهی کمال محمود درنظر ماست وگاهی هم انعام واحسانش درنظرماست وبر انعام واحسانش ثناء اش می کنیم.

پس حمد ثناء مطلقا .ثناء بر جمیل است مطلقا . مطلقا یعنی چه ؟ چه ثنا به خاطر کمال محمود باشد وچه به خاطر انعام او باشد درمقابلش ثناء برجمیل هست نه به خاطر کمال بلکه به خاطر انعام . توجه کنید با کلمه مطلقا فقط حمد وشکر وبیان کرده ولی فرق حمد و مدح یا شکر و مدح را بیان نکرده و ما وارد این مبحث نمی شویم.

ص: ۲۹

قال- رضى اللّه عنه الحمد للّه الواحد الأحد

قال کلام ملاعبدالرزاق است ملا عبدالرزاق میگوید یعنی قال خواجه عبدالله : الحمدلله الواحد الاحد . واحد و احد از اوصافی است که بعد از الله گفته شده بعدا به شرح آن می پردازیم . فعلا در شرح ابتدائا حمد را بیان می کنیم.

هو الثناء بالجمیل مطلقا-

حمد، ستایش کردن شخص است به امر جمیل حالا امرجمیل می خواهد کمال او باشد، می خواهد انعامی باشد که او عطا کرده البته قید بالجمیل قید احترازی نیست زیرا ستایش همیشه به جمیل است قید توضیحی است در خود ثناء اخذ شده که ثناء و ستایش به جمیل باشد . مطلقا راخودش معنا می کند.

أی أعمّ من أن یکون للاستحقاق الذاتیّ به خاطراینکه آن ذاتی که ما حمدش می کنیم استحقاق داشته چون استحقاق حمد داشته حمدش کردیم و ثناء اش گفتیم.

بالکمال التامّ، یعنی به سبب کمال تام، بیان استحقاق است چرا این ذات استحقاق ثناء داشته ؟ به خاطر داشتن کمال تام .چون کمال تام داشته و صاحب کمال بوده، ذاتش استحقاق پیداکرده که ثناء به جمیل بشود،آن وقت اگر ما اورا ثناء کردیم چه ثناء عملی چه ثناء لفظی این می شود حمد .

أو فی مقابله الإحسان و الإنعام یعنی یا این که این ثناء جمیلی که نسبت به او داریم درمقابل احسان وانعامی است که او دارد یعنی مثلاـ نسبت به ما کارخیری انجام داده ما اورا ستایش به جمیل می کنیم در مقابل آن کار خیر،چه ستایش به خاطر استحقاق باشد و چه به خاطر انعام باشد.

ص: ۳۰

فخصّه باللّه للأمرين معا

ضمیر فاعلی «خصه» به مصنف برمی گردد و ضمیر مفعولی به حمد.

دراینجا مصنف حمد را به خدا اختصاص داد هم به خاطر این که خداوند استحقاق حمد داشت و هم به خاطر این که احسان به عام داشت . به هردو جهت ایشان حمد را به خدا اختصاص داد.

اختصاصی که ایشان ادعامی کند از ل «لله» فهمیده می شود که اصلا «ل» لام اختصاص است . که حمد اختصاص به خدا داده اما این که این حمد را هم به خاطر استحقاق ذاتی مطرح کرده و هم به خاطر انعام ازکجا فهمیده می شود؟

شارح می گوید: مصنف حمد را اختصاص به خدا داده للامرین معا امرین یعنی هم استحاق ذاتی و هم انعام به ازکجای عبارت فهمیده می شود که ایشان هردو امر درنظر داشته اختصاص دادن امر به خدا از لام اختصاص فهمیده می شود اما اینکه این حمد هم به خاطر استحقا ق ذاتی مطرح شده هم به خاطر احسان انعام انجام شده ازکجا فهمیده شده ؟می فرماید از اوصافی که به دنبال الحمدلله امده ؟ ایشان دوازده تا صفت اورده شش تاش بیان کمال خداست شش تایش هم بیان احسان خداست ازآن اوصافی که ایشان به دنبال الحمدلله آورده معلوم می شود هم نظر به حمد به احسان داشته و هم نظر به حمد درمقابل انعام داشته است.

فخصّه باللّه للأمرین معا اختصاص داد حمد را به خدا به خاطر هردوامر باهم یعنی هم به خاطر اینکه خدا استحقاق ذاتی دارد وهم به خاطر احسان و کرمش.

ص: ۳۱

علی مادلّ علیه بأوصافه

به خاطر اینکه راهنمایی کرده مصنف براینکه حمد للامرین است، راهنمایی کرده به ذکراوصاف وچون اوصاف ذکر کرده حمد بخاطر این دو نوع صفت به خدانسبت داده شده یکی صفت کمالی یکی هم انعام واحسان.

علی مادل علیه به ما برمیگردد این خیلی خوب معنانمی شود اینطور که من معناکردم بهتراست یعنی به چه دلیل می گویید مصنف حمد رابه هردوامراختصاص داد .بخاطراینکه براین که حمد للامرین است راهنمای کرد به ذکر اوصاف الهی که این حمد بخاطر هردوامر است چون دو نوع صفت ذکر کرده است.

اختصاص حمد به خدا

حمد مطلقا مخصوص خداست واین مهم است که به ان توجه کنید .ممکن است موجودی پیداکنید که کمال ذاتی دارد و به خاطر کمال ذاتی استحقاق حمد داشته باشد اما این کمال دراصل مال کیست؟

اصل وجود این انسان مال خداست . کمالش هم به تبع مال خداست یعنی کمال موجودات – تعبیر دقت کنید- ترشحی از تنزل کمال است چون کمال الهی ترشحی ندارد مال خودش است به کسی هم داده نمی شود این کمال تنزل داده می شود ازآن کمال، ترشحی به موجودات داده می شود وانها هم صاحب کمالات میشوند . پس تمام کمالات ملك خداست مااگر این موجود را بخاطر کمالش ثناء وحمد میکنیم درواقع ثناء مابرمیگردد به خدا زیراکه کمال مال آن است ما درادعیه می خوانیم لله عواقب الحمد . عواقب حمد مال خداست یعنی این حمد را تعقیب کن من این موجود را بخاطر کمالش حمد کردم اگر تعقیب کنی این کمال را موجود را می بینی این کمال مال خداست . اصل حمد مال خداست ان جاها هم که دیگران حمد می شوند عواقبش هم مال خداست هیچ حمدی را بخاطر استحقاق خودش نمی کنیم همه حمدها در واقع برمی گردد به خدا . یعنی یرجع الیه همه حمدها برمیگردد به خدااین مال کمال بود.

ص: ۳۲

درانعـام چی ؟ ازکجا اورده انعام ؟ مال خودش نبوده انعام الهی را گرفته واسـطه شـده که انعام کنـد، کسـی چیزی نداشـته که انعام کند . پس حمد بازهم اختصاص به خدا دارد بقیه واسـطه می شوند همان نعمت خدا را واسطه می شوند.پس حمد بازهم اختصاص به خدا دارد.

بنـابراین هم حمـدی که بخـاطر اسـتحقاق ذاتی است و هم حمـدی که بخـاطر انعـام است و هم حمـدی که بخـاطر هردوباشـد اختصاص دارد به خـدا . هیـچ کس خودش قابلیت واسـتحقاق حمـد ندارد .بله خدا نعمتی دراختیارش گذاشـته واوهم واسـطه میشود .یاکمالی دراختیارش گذاشته میشود وحمد می شود .

البتـه مـاموظفیم ایـن واسـطه هـار ا حمـد کنیم وظیفه مـان هست حمـد کنیم ولی این واسـطه هـاراهم حمـد کنیم من لم یشـکر المخلوق لم یشـکر الخالق اگر مخلوق شکر نکنیم خالق شکرنکردیم واسطه ها باید مورد حمد وستایش قرار بگیرند پس خصه روشن شد اختصاص داد این حمد را مصـنف به خدا بخاطر هردو امر یعنی اگر عامل اسـتحقاق باشد حمد مختص به خداسـت واگرعامل احسان باشد حمد مختص به خداست عامل هردوهم باشد بازحمد مختص خداست.

و «اللّه» اسم الذات ن حیث هی هی-

درباره اشتقاق ومعنای الله اختلاف است که ایشان متعرضش نمی شود اما درمورد اینکه الله اسم ذات است یا اسم جامع صفات است این اختلاف هست که الله اسم ذات است یا الله اسم جامع صفات است نوعا گفته می شود الله اسم است اسم جامع صفات است یعنی الله که گفتیم کـانه مختصـری ازتمـام اوصـاف گفتیم .عـالم و قادر و حی و ... می گوینـد اسـمی است جامع لجمیع صفات، نوعا قبول نمی کنند که اسم ذات باشد،علم قرارش نمی دهند میگویند ذات شناخته شده نیست ذات با کمالش شناخته میشود خودش شـناخته نمیشود بنابراین کی میخواهـد اسم برای ذات تعیین کند کسـی که ذات نمی شـناسد چگونه می خواهد اسم تعیین کنـد، می گویند که خود خدا که ذاتش می شـناسد خودش باید برای خودش اسم تعریف کند .این هم اشـکال می گیرند بالاخره این اسم مابید بکارببریم و ماهیچ شـناختی از ذات نداریم چگونه می توانیم اسمی راکه خدا مشیر بالذاتش قرار داده ما اطلاق کنیم و ان مشارالیه که ذات است بیاوریم پس اسم ذات نیست بلکه اسم جامع صفات است ولی ایشان می گوید اسم ذات است وتصریح می کند ذات بدون این که وجود صفات و عدم صفات اعتبار بشود، یعنی خود ذات ملاحظه می کنیم واسم الله را برآن اطلاق می کنیم بدون اینکه صفات درنظر بگیریم براین ادعا شاهدهم می آورد شاهدش این است که مصنف بعـد احـد اوصـافیماننـد واحـد، احـد و... ذکر کرد واگراین اسم،جـامع صـفات بود خودش به تنهـایی این اوصاف می رساند احتیـاجی به ذکراین اوصاف نبود وچون مصـنف این اوصاف را پشت سـر الله ذکرکرده وتکراری هم نشـده معلوم می شود الله اسم ذات است واین اوصاف باید باکلمات دیگرفهماند، نه باالله فهمانده شود.

البته دلیلی که ایشان می اورد دلیلی است که نشان می دهدمصنف الله اسم ذات گرفته لذا پشتش صفات اورده .نشان نمی دهد الله اسم ذات است.

تازه میخواهم عرض کنم که نشان نمی دهد که مصنف الله را اسم ذات گرفته چون هیچ ایرادی نداره الله که جامع جمیع صفات است ذکرکنیم تااجمالا اشاره کند به کمالات بعد هم کمالاتی که مناسب می بینیم به تفصیل پشت سرش بیاوریم.

درمورد الله ذکر هر صفتی برای ذاکر لذت داره و باعث ابتهاجش می شود .همانطور که در کلام حضرت موسی باخداوند داریم خدامی پرسد این چیست که دست توست ؟

قَالَ هِیَ عَصَایَ أَتَوَکَّأُ عَلَیْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَی غَنَمِی وَلِیَ فِیهَا مَآرِبُ أُخْرَی

می توانست بگوید این عصاست ولی می بینید اضافه کرده . أَتَوَکَّأُ عَلَیْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَی غَنَمِی وَلِیَ فِیهَا مَآرِبُ أُخْرَی گفت این عصای من است که بر آن تکیه می کنم و با آن برای گوسفندانم برگ فرو می تکانم، و حاجتهای دیگر نیز به آن دارم .

سه تاجمله پشت سرش اورده جمله اول میتوانست جواب بده نیازی به بقیه اش نبود درکتب ذکر کردند علت این قضیه این بود که می خواسته باخدا حرف بزند خدااین سوالهارانکرده ولی این داره جواب میده که بیشتر باخدا حرف بزنه وبیشتر لذ ت ببرد.

همچنین ما دروقتی که میخواهیم حمد کنیم خدا را هرچی صفت بیشتری بیاوریم لذت بیشتری عایدمان می شود . البته دارد این که عرض کردم هرچی صفت بیشتر بیاوریم لذت بیشترمی آورد با بعضی ادعیه تجربه کنیم.

بعضی دعاها فقط درخواست است اینطور کن انطور کن.

بعضی دعاها فقط تمجید است اوصاف الهی را ذکر میکند وخدا را به بزرگی ذکر میکند.

بعضی دعاهم مرکب است . اگر دقت کرده باشید انسان وقتی دعای تمجیدی می خواند لذت بیشتری می برد . ان دعاهایی که التماس میکند خوشحال است که چیزی می خواهد خدا دراختیارش قرار می دهدولی وقتی تمجید می کند خوشحال است که با کسی بااین همه عظمت دارد حرف می زند وخیلی تاثیرش بیشتر است این نشان می دهد گاه ماتشخیص نمی دهیم اون رامی پسندیدیم ولی درواقع اون دعا پسندیده تراست این نشان می دهد که روح انسان اینطور افریده شده و تمایل بیشتری به تمجید خدا دارد و ازاین کار لذت می برد.

حالاممکناست اوصافی که مصنف دراینجا ذکر کرده به این جهت باشد نه چون الله اسم ذات است و صفات احاطه نمی کند ناچاریم صفات راپشت سرش بیاوریم .بلکه باوجود اینکه اسم صفات است و صفات احاطه می کند صفاتی می اوریم تاابتهاج بیشتری نصیبمون بشود.

حال ممکن است سوال شود که اگراینطور باشد می توانیم همه صدتاصفت ونودونه صفت بیاوریم . چون صفاتی که تعیین شده میگویند نودونه تاست . حالا می توانستیم ازاول نودونه صفتش را بیاوریم چرا دوازده تا اوردیم .درجواب میگویند صفت را مناسب همانجا می اورند . لذا ایاتی که شما در قران ملاحظه می کنید اخرش با صفت خداختم می شود واین حتما مناسبتی با مضمون ایه دارد که باید این کشف بشود .بعضی تفاسیرسعی دارند ارتباط ایات با هم ملاحظه کنند و ذکر ایات با متن ملاحظه کنند که تفاسیر خوبی هستند ولی کم هستند معلوم می شود وجود دارد این ارتباط.

ماهم درکلماتمان اگربخواهیم بادقت حرف بزنیم صفاتی که میاوریم برای خداوند صفات مناسب بحث مان است ایشان هم صفات مناسب بحث را دراینجا ذکر میکند لذا این اشکال وارد نیست که چراهمه رانگفته است،انهایی راکه گفته چون مناسب دیده ولوممکنه است خیلی چیزها مناسب باشد ایشان ان هایی که برای بحثش مهم یافته ان هارا اورده است. پس شاید نتوانیم کار مصنف را دلیل بگیریم برای اینکه الله اسم ذات است بر فرض هم که کارش دلیل باشد . واین ثابت نمی کند که واقعا هم الله اسم ذات است پس دلیلی که شارح دراینجا می اورد اگرچه دلیل خوبی است ولی ظاهراکامل نیست.

و «اللّه» اسم الذات من حیث هی هی من حیث هی هی خودش معنا میکند که محقق هم توی خط تیره ان معنارا نوشته است.

لا باعتبار اتّصافه بالصفات، و لا باعتبار لا اتّصافه بها، بل مطلقا

نه به این اعتبار که متصف بصفات است که بشه بشرط شی- نه به این اعتبار که غیرمتصف به صفات است بشه به شرط لا - بل مطلقا یعنی هیچ قیدی از قیود را مااعتبار نمی کنیم البته اگر چیزی اسم ذات باشد تمام اوصاف می فهماند چون ذات بالاخره صاحب این اوصاف است وقتی ذات می اوریم اوصاف هم می اید تصریحی به اوصاف نیست به تعبیر ایشان پس اوصاف اعتبار نمی شود.

و لذلک وصفه ب «الواحد» و أردفه ب «الأحد» (برای فهم عبارت وسط جمله راحذف می کنیم)

چون این اسم اسم ذات است صفت پشتش ذکرکرده اگرخودش جامع صفات بود صفت لازم نداشت . واحد اورد در ردیف واحد، احد راهم اورد بعد هم بقیه را اورد .

ص: ۳۶

این » أی المنزّه عن الشریک دیگه بیان لذالک نیست این میخواهد واحد معنا کند بعد هم این ای المنزه بعدی میخواهد احد معنی کند این لذلک تمام می شود واینطور که خواندیم است وسطش حذف می کنیم بقیه در لذلک دخیل نیست.

توضیح مقام ذات، واحدیت و احدیت

خداوند دارای سه مقام است که عبارتند از :

مقام ذات , مقام احدیت و مقام واحدیت

درمقام ذات هیچ کس بحث نمی کند به قول خودشان غیب الغیوب است یا غیب الهویه است امکان بحث دران نیست.

واما مقام احدیت دراین مقام تمام اوصاف برای خدا هست معنا ندارد بگوییم اوصاف نیستند بعدا بوجود می آیند .منتهی درانجا اینطور که گفته شده همه اوصاف باذات یکی هستند جدای ازهم نیستند چون مقام مقام احدیت است و مقام احدیت مقام وساطت است وباتکثر ناسازگار است.

لذا مادراینجا حتی اوصاف را اعتبار نمی کنیم که تکثر هیچ جور پیش نیاید می خواهیم وساطت ذات حفظ بشود، درمقام احدیت اوصاف اعتبار نمی شوند . بلکه اوصاف به مااینکه اوصاف هستند صرف می شوند یعنی به عنوان صفت برای خدا لحاظ نمی شوند بلکه ذات ان طور است که عالم است نه اینکه به علمی اوعالم شود نه اینکه به کمالی کامل شود .ذاتش این چنین است که کامل باشد درمقام ذات همه این اوصاف هستند وهمه مندک در ذاتند و فقط یک حیثت ذات موجود است منتهی ذات طوری است که می تواند علم و قدرتش را ظاهر کند .انجا ما نمی گوییم علم وقدرتی هست ولوهمه اینها هست اینها به صورت وصفی و جدای ازهم نیست، یک ذاتی باشد واوصافی(این نیست) ذاتی باشد و وصف جامع اوصاف(این هم نیست) فقط ذات است.این را به آن میگویم مقام احدیت که دراین مقام هیچ یک ازاوصاف دیده نمی شوند.

ص: ۳۷

درمقام واحـدیت اوصاف مطرحنـد دراحادیثی که دراصول کافی ذکر شده گفته می شود خدااوصاف راخلق می کند اوصاف و اسـماء مخلوق می شونـد نه اینکه خداونـد خالی ازاین اسم بوده واین اسم را افریـده وتازه واجد این شـرایط میشود بلکه خدا چون ذاتش چنان بوده که عالم بوده برای خودش صـفت عالم یا اسم عالم را آفرید نه چون اسم عالم را افرید با این اسم کامل شد بلکه چون کامل بود این اسم را افرید .

دراینجا می گوییم خدا وند این موجودات را آفرید ایا به خاطر این افرینش کامل شد ؟ بالاخره یک صفت خالقیت گرفت که قبلاـ نـداشت ؟ یـا بخاطر این خلق کامل شـد ؟ یا چون کامل بود خلق کرد ؟ خـدا چون کامل بود خلق کرد نه چون خلق کرد کامل شد، چون کامل بود این اوصاف برای خودش خلق کرد .این اوصاف داشت منتهی این اوصاف عنوان اسم نداشـتند انجا که مقام واحدیت بود اینهارابرای خودش خلق کرد واین تفاصیل پیداشدند.

حالاـ این تفاصـیل پیداشدنـد دوجور گفته میشود در روایت دارد که بـا خلق این تفاصـیل پیـدا شـد یعنی خـداخلق کرد تـااین تفاصـیل پیداشـد. عرفـا میگوینـد مـادر این مقـام عتبـار می کنیم اوصاف رایعنی جـدا می کنیم منافات نـدارد که ما اعتبارکنیم خـداهم خلق کرده باشـد . هیچ عیبی ندارد که درمقام واحدیت تفاصـیل اعتبار بشوند چون خداوند این تفاصـیل برای خودش خلق کرد این طور نیست که اعتبار من این صـفت را برای خـد اخلق کرده باشد که اعتبار من این صـفت نباشد . خداوند با این خلق خودش برای خودش این اوصاف اعتبار کرده ماهم داریم به اعتبارش توجه می کنیم منافات ندارد قول عرفا با روایات

روایات می گوینـد خـدا اسـماء برای خودش خلق کرد . عرفا هم می گوینـد ما اسـماء را اعتبار می کنیم روشن شد که درمقام احـدیت اعتباری نیست بلکه نفی اعتبار گفته میشود. انجاکه اعتبار نکنیـد نفی صـفات کنیـد . کمال الاخلاص له نفی صـفاتند کلام امیرالمومنین درنهج البلاغه است. انجا گفته میشود صفات را ازخدا نفی کنید نه اینکه خداکامل نیست بلکه بگویید اینجا تکثر نیست . این امور ثـابت نیسـتند حیثیت ذات است پس مـادر مقـام احـدیت نه اعتبـار نمی کنیم نفی اعتبار نمی کنیم اعتبار نکردن یعنی تـوجه نکردن نفی اعتبـار بالاـتره اسـت یعنی می گـوییم نیست پس درمقـام احـدیت نفی اعتبـار می کنیم درمقـام واحدیت اعتبار .این دوتا روشن است.

اینجاکه ما نفی اعتبار می کنیم به لحاظ ذات است و آن جت که اثبات اعتبار داریم به لحاظ اوصاف است.

کلمه واحـد و احـد درعبارات مصـنف امـده در کلمه واحد می گوید اعتبار – در کلمه احد ی گوید لا اعتبار اگر درالله اعتبار باشد الواحد پشت سـرش گفته نمی شد اگر لااعتبار بود الاحد پشت سـرش گفته نمی شد چون این دوتاگفته شده معلوم است در الله نه اعتبار است نه لااعتبار .

شارح ازاینجاداره اسـتفاده میکنـد نه فقط از ذکر اوصاف دوازده گانه ازخود واحد و احد تنها داره اسـتفاده میکنه .که درواحد اعتبار هست دراحـد لااعتبار است درالله بایـد هیـچ کـدام نباشـد. نه اعتبار نه لااعتبار تابتوانیم پشت سـرش الواحـد ی که درش اعتبار است و الاحدی که درش اعتبار نیست پشت سرش بیاوریم پس معلوم شد شارح داره نه تنها به ذکر واحد واحد استدلال می کند بلکه به واحد واحد به ما اینکه واحد واحدند داره اسـتدلال میکند . فقط به صرف صفت بودنشان استدلا ل نکرده .که واحد صفتی است که درش صفات اعتبار می شود .احد صفتی است که صفت دران نفی اعتبار می شود درالله نباید اعتبار اخذ کرد والا واحـد پشت سـرش نمی ایـد ونبایـد لااعتبار حـذف کرد والا الاحد پشت سـرش نمی اید وچون این دوتاپشت سـرش امدند معلوم می شود الله مطلق است . نه دران اعتبار هست نه لااعتبار.

ص: ۳۹

أی المنزّه عن الشریک المماثل،

اینجا می خواهد واحد معنی کند . واحد است یعنی شریک مماثل ندارد بازاینجا قید . قید احترازی نیست . غیرمماثل اصلا شریک نیست چیزی که مماثل نباشد شریک نیست خداوند از شریک مماثل منزه است . شریک مماثل یعنی شریکی که خودش خلقش نکرده باشد اگرخدا شریکی برای خودش خلق کند مماثل خدانیست این مخلوق است مخلوق که باخالق مماثل نیست اصلا امکان ندارد خدا برای خودش شریک خلق کند یکی ازچیزها که ممکن نیست همین است که خلق کند شریکی.

سوال می کنیم ایا می شود خدا کاری نتواند انجام بدهد؟ این قدرت بی نهایت همه کارمیتواند انجام بدهد نمیتواند برای خودش شریک خلق کند چون هرکی را خلق کند بالاخره مخلوق است ولی ما کلمه نمی تواند را بکارنمی بریم میگویم ممکن نیست که خدا برای خودش شریک خلق کند .نتوانستن را نباید به خدانسبت بدهیم . درمحالات که امکان انجام نیست نباید بگوییم خدانمی تواند .باید بگوییم نمی شود شریک برای خودش بیافریند اما شریک مماثل به معنا که چیزی برای خودش خلق نکنه یک خدادیگه هم باشد اونهم غیرمخلوق باشد اون هم شدنی نیست این شریک مماثل است . ان چرا نمی شود بخاطر دلایلی که در مبحث توحید اوردیم.این نفی شریکی که خدا خلقش کرده باشد نفی شریک احتیاج به ادله توحید نداره این اصلا شریک نیست . این شریک مماثل احتیاج به نفی داره اینهاهم برهان نمی خواهند مهم شریک مماثل است اون با برهان نفی می شود .خدای متعال مطلقا نه درصفات وذات وافغالش شریکی ندارد.

مع جواز اعتبار الکثره الاعتباریّه فیه بحسب صفاته؛ و أردفه ب «الأحد» أی المنزّه عن اعتبار التعدّد و التکثّر فیه بحسب ذاته.

در واحـد این خصوصـیت هست جواز اعتبار ودرکلام بعد می گوید أردفه ب «الأحد» أی المنزّه عن اعتبار التعدّد در واحد می گویـد جواز اعتبار در احـد می گوید منزه از اعتباراست این دوتا مقابل هم هسـتند چون وقتی میخواهد واحد معناکند وبعد هم که میخواهـد احـد معنا کند باید طوری معناکند که مایز وبین این دومعلوم بشود یعنی فرق بین این دومعنا معلوم بشود . فرق را اینطور معنا می کند چه در واحد جواز اعتبار هست ودراحد تنزه از اعتبار است اینجا اعتبار است انجا نفی اعتبار.

واحـد یعنی منزه از شـریک مماثل ولی با این قیـد، واحد فقط به معنای منزه از شـریک مماثل نیست به این معناست به ضـمیمه این قیـد که جایزاست اعتبار کثرت اعتباریه درخداوند اما این اعتبار به حسب صـفاتی است که اگر ذاتش ملاحظه کنید چیزی اعتبـارنمی کنیـد امااگر صـفاتش اعتبار می کنیـد کثرت را درآن درست می کنیـد ان هم کثرت اعتباری نه کثرت واقعی چون علم خـدا در آنجا عین قدرتش است کثرت ندارد . واقعا کثرت ندارد اعتبارا کثرت داردیعنی این صـفت به ما اینکه کاشف از بیرون است به آن میگوییـد علم، به ما اینکه موجـد بیرون است به آن میگوییـد قـدرت یعنی دوتانیست با اعتبار و بالحاظ دو تا می شود . لحـاظ کنیـد کاشـفیتش را میشود علم، لحـاظ کنیـد موجودیتش را میشود قـدرت .یکی است ولی با دوتا اعتبار دوتا میشـود . پس فرق در مقـام واحـدیت هم اگر تفـاوت هست تفـاوت اعتبـاری است تفـاوت واقعی نیست چـون صـفات عین هم هسـتند بـا اعتبـار ما مختلف دیـده می شونـد ولی اعتباری هم هست که باطل هم نیست یعنی واقعا این صـفت کاشـفیت دارد و واقعا هم این صفت موجودیت دارد.هر دو را دارد .و ما به اعتبار این میگوییم به آن عالم به اعتبار این به آن میگوییم قادر . مع جواز اعتبـار الکـثره الاعتبـاریّه فیه اجـازه داریم کثرت را به آن اعتبـار کنیم کثرت راهم اعتبـار می کنیم کثرت اعتبـاریه کثرت واقعی نیست واین کـثرت راهم که اعتبـار می کنیم به حسب صـفاتش است نه به حسب ذاتش . به حسب ذات هم کـثرت حق نداریم اعتبار کنیم.

ص: ۴۱

و أردفه ب «الأحد» این عطف بر وصف بالواحد است أی المنزّه عن اعتبار التعدّد و التكثّر فيه بحسب ذاته. حتی اعتبار تعدد وتکثر نمی توانیم بکنیم ولی برحسب ذاته پس احد به معنای ذاتی است که بی شریک است ولی در آن تعدد وکثرت اعتبارهم نمی شود اما واحد یعنی بی شریک ومیشود دراو اعتبار کرد تمایز به این است هردو به معنی بی شریک است دریکی اعتبار کثرت جایزاست دردیگری نیست .گاهی واحد واحد را برهم اطلاق می کنند احد یعنی بسیط که جزء ندارد واحد یعنی شریک که دو ندارد .گاهی ازاوقات هم یکی را به جای دیگر استفاده می کنیم.

و الوصفان سلبيّان لا زمان ذاتيّان له

این دو وصف هردو وصف سلبی هستند خیلی از اوصافی که برای خدا بکار می بریم اوصاف سلبی هستند وظاهر ثبوتی دارند. مثلا خدا غنی است صفت سلبی است صفت ثبوتی نیست لذا در فارسی هم سلبی معنا می کنیم یعنی بی نیاز معنا می کنیم یعنی نیاز ندارد محتاج نیست این صفت سلبی است احد و واحد هم همینطورند، احد یعنی جزء ندارد واحد یعنی شریک ندارد هردو ندارد است صفت سلبیه است اگرچه ظاهرش ثبوتی است داریم احدیت اثبات می کنیم ولی باطنش سلبی است یعنی داریم جزء نفی می کنیم یا داریم شریک نفی می کنیم پس هردو سلبی است.

لازمان ذاتیّان له دوصفت لازم هست لازمان یعنی جی ؟ لازم دو جور معنا می شود یکی خارج از ذات،یکی غیر منفک از ذات.

ص: ۴۲

اینکه این دو صفت لازم ذات است غیرمنفکند شکی دران نیست هیچ وقت احدیت و واحدیت نمی شود از خدا سلب کرد درمقطعی برای او شریک اثبات کرد انفکاک ازخدا ندارند ولی لازمان است گاهی گفته میشوداین صفت عین است گاهی گفته می شود لازم . لازم ذات هم می شود گفت چون درمقام واحدیت است . درمقام واحدیت صفات راازهم جدامی کنیم واز مقام ذات بیرون امدیم درست استاحد اشاره داره به مقام احدیت اینجا صفت است درمقام واحدیت است که خدارا به واحدیت متصل می کنیم . پس احدیت و واحدیت دوتاصفت است درمقام واحدیت و درمقام واحدیت یا اعتبار دخیل است چنانچه عرفا می گویند یا خلق دخیل است چنانچه روایت می گوید پس این اوصاف می شوند مخلوق بنابر روایات ومی شوند اعتبارات بنابر سخن عرفا.

ذاتیّان له ذاتی به چه معناست ذاتی جزء ذات است منسوب الی الذات ی است عنی جزء ذات، خدا که جزء ندارد صفاتش که جزء نیستند یا عین ذاتند دراعتباری یا خارج از ذاتند در اعتباری دیگر هیچ کدام جزء نیستند درحالی که ذاتی جزء است.

صفت بعدی رانگاه کنید بعد از قیوم والصمد می گوید (ص ۸۹) : هما صفتان له بالنسبه إلی الخلق، بالنسبه الی الخلق در اینجا، ذاتیان اینجا را تصویر می کند یعنی قیوم و صمد صفاتی هستند بالنسبه الی الخلق ولی احد و واحد صفاتی هستند ذاتی یعنی نسبت به خلق نه .پس ذاتی به معنای که جزء ذات هست نیست . ذاتی به این معناست که دراینجا یعنی بالنسبه الی الخلق نیست چه خلقی باشد چه نباشد خدا احد است و واحد اما قیوم هست یعنی اقامه کننده خلق است برپا دارنده خلق است می بینید که این صفت بالنسبه إلی الخلق است.

ص: ۴۳

صمـد است یعنی براورنـده حاجـات دیگران ومعلوم می شود که دیگران را اینجـا اعتبـار می کنیم . در صـمد و در قیوم، دیگر اعتبار میشود دراحد و واحد نیازی نیست احدی وجود داشته باشد اینها ذاتی هستند برای خدا یعنی بالنسبه الی شی ء ثابت نمی شونـد بلکه مطلقـا برای خداهسـتند لـذا پشت سـرش می گوییم من غیر اعتبـار الغیر این اعتبار الغیر تفسـیر ذاتی است . چرا می گوییم من غیر اعتبـار الغیر ؟ ایشان می گویـد در احـد بالاترازاین که گفتیم من غیر اعتبار یعنی اعتبار نکن در احـد گفتیم نفی اعتبـار است . نه فقـط اعتبار نکردن است .یعنی توجه نکردن است بلکه نفی میکنیم میگوییم نیست د ر واحـد میگوییم هست . دریک جا توجه نمی کنیم دریک جا می گوییم نیست در احـد میگوییم نیست بالاترازاعتبار نکردن است نمیگوییم توجه نمی کنیم می گوییم اصـلا نیست . پس جطوری می توانیـد صـفت احد با اعتبار غیر همراه کنید که بشود نسـبت الی الغیر . با اعتبار غیرهمراه نمی شود پس اعتبار غیر نیست ذاتی است در احـد روشن تر بود لـذا ایشان احد را می گوید. فإنّ الأحدیّه نفی اعتبار الغیر معه احـدیت این است که بـا خـدا غیر را نفی کنیـد نه اعتبـار کنیـد نفی کنیـد اعتبـار را حتی صـفات را هم، بایـد درمقام احـدیت نفی کنیـد پس چطور احـدیت صـفت ذاتی نباشـد بـااینکه درش اعتبار می شود غیر را ملاحظه نکنی حتی اگر ان غیر صفت خدا باشد.

حتّی الصفات التی هی اعتبارات و نسب لا وجود لها فی الخارج.

حتی صفات یعنی نفی می کنید اعتبار غیر را که حتی صفت باشد . صفتی که اعتبارات ونسبی که وجود خارجی ندارند وجود اعتباری دارنـد یعنی درخارج شـما برای خدا نمی توانید علم وقدرتی قایل بشوید چون علم و قدرت یکی است همه اشان عین ذات است این با اعتبار ولحاظ شما درست می شود . شما لحاظ می کنید کشف میگویید علم ایجاد راهم می گویید قدرت.

کما قال أمیر المؤمنین علیّ علیه السّلام «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» (۱)

امیرالمومنین علی علیه السـلام می فرمایند : امام می شـمردند توحید و... را تامیرسند به اخلاص ومیگویند اخلاص کامل نسبت به خدااین است که صـفات را ازآن نفی کنیم یعنی بگوییم صـفات به ما هو صـفات ندارد یعنی صفات زاید را ندارد انجا فقط حیثیت ذات است و بسـیط است هیـج تکثری دران نیست اگر تکثر هست با اعتبار ما تکثراست مادارایم انچنان لحاظ می کنیم . قادر است و هکذا.... کمال اخلاص مربوط می شود به مقام احدیت صفات به ما هو صفات ندارد نه اینکه کمال ندارد. معتزله ازاین کلام امام نفی صـفات کردند گفتند اصـلا خداوند صـفت ندارد . خدا اصـلا عالم نیست ولی کاری می کند مانند کسی که عالم است . خداونـد قادرنیست ولی کاری میکند مانند شـخص قادر اینها معروف شدند به نیابت . یعنی خداوند علم ندارد بلکه چیزی را می توانیم جانشین علم کنیم دارد.

ص: ۴۵

۱- نهج البلاغه، ن الحسون، ص۲۷، خطبه اول.

علی ای حال معتزله قایل شدند به نفی صفات وازاین کلام استفاده کردند.و می گویند امام می گوید نفی صفات و این را شاهد قرار دادند .

شیعه می گوید مراد این است که بگوید صفات عین ذاتند .نفی صفات کن یعنی صفات را انچه که هست، حیثیت ذات است صفتی درکارنیست اگرچه با اعتبار، این صفات درست می شود شیعه اینطور می گوید نه این که صفت را نفی کن صفت را به ماهو صفت نفی کن . اما ظاهرامی توانیم بگوییم معتزله درمقابل شیعه است چون اینها قول شیعه را قبول ندارند .

جمع بندی :

مصنف حمد کرد وحمد را اختصاص به خدا داد حمدش هم به خاطراین بود که خداوند ذاتا استحقاق حمد دارد بخاطر داشتن کمال هم به خاطر این بود که انعام کرده به ما جهت اینکه گفتیم از عبارت مصنف در میاوریم که هردوامر منشا حمدش بوده گفتیم اوصافی ذکر می کنیم شش صفت مربوط به کمال خداست وشش صفت مربوط به انعام خداست.

بعد الله اسم ذات گرفتیم خالی از هردو اعتبار یعنی هم اعتبار وجود وهم اعتبار عدم یعنی هم اعتبار هم نفی اعتبار که درواحد هم اعتبار بود هم نفی اعتبار . اینهار اتوضیح دادیم وبعد اثبات کردیم این دوتا وصف سلبی و ذاتی اند چه اعتبار غیر شود جه نشود خدا هم احد است هم واحد برخلاف بعضی اوصاف دیگر که باید غیر را اعتبار کنیم تابتوانیم ان صفت را به خدا نسبت بدهیم مثل قیوم و صمد.

ص: ۴۶

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح قیوم و صمد ۹۴/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح قیوم و صمد

القيّوم الصّمد هما صفتان له بالنسبه إلى الخلق، فإنّ «القيّوم» هو المقوّم لكلّ ما سواه بإقامته بالوجود، حتّى يقوم به موجودا

بعدازاینکه حمد خدا را ذکر کردند شش تا صفت برای الله می آورند که این شش صفت حکایت کند ازاین که خدآند استحقاق ذاتی دارد وبه خاطر اینکه ذاتا کامل است حمد می شود . گفتیم که شش تا صفت دیگر می آورند تا بفهماند که خدآند به خاطر انعامی که به انسانها داشته، استحقاق حمد داشته هم به خاطر کمال هم به خاطر انعامی که نسبت به بشر دارد .

دوصفت ازاین صفات شش گانه اولیه راخواندیم . دو صفت دیگر رامی خوانیم .(قیوم و صمد)

تعریف قیوم

قیوم صفتی است هم نسبی وهم نفسی چون به معنای «القائم بذاته و المقوم لغیره» است، وقتی معنایش می کنیم در معنا دوجمله می اوریم یک «القائم بذاته» که صفت نفسی است، اورا نسبت به چیزی نمیدهیم و دیگری «المقوم لغیره » که اورانسبت به غیر می دهیم و برایش مقوم بودن ذکر می کنیم به این جهت گفته میشود که این صفت جامع بین نفسیت ونسبیت است دراینجا شارح فقط معنای نسبی این عبارت را نقل می کند، معنای نفسی را نمی گوید.

می فرماید: صفتی است نسبت به خلق زیرا قیوم به معنای مقوم اشیاء است .خدآند باوجودی که به اشیاء عطا می کند، اشیاء را تقویم می کند.

ص: ۴۷

منظور از اشیاء و تعینات

اشیاء یعنی ماهیات یعنی تعینات .تعینات وجود خارجی ندارند وجود ذهنی دارند و در قبل از خلق وجود عینی عندالله دارند که به انها می گوییم اعیان ثابته یعنی تعیناتی که در عالم علم اله ثابت است . درفلسفه تعبیر می کنیم به ماهیات درعرفان تعبیر می کنیم به اعیان ثابته . اینهاوجود خارجی ندارند بلکه وجود علمی دارند عندالله وبعد هم وجود ذهنی دارند عندالله .

خدآند با افاضه وجود خارجی این اعیان را موجود می کند به وجود خارجی و درخارج این اعیان موجود می شود یعنی ماهیات موجود می شود اما درواقع وجود مال خودشان نیست وجودی است که به انها عطا می شود،اگرچه درخارج هستند ولی نه این که وجود دارند بلکه مجاورشان وجود دارد این را من بارها مثال زدم مثل نوری که در شیشه تاریک می تابد، شیشه روشن نمی شود خود آن نور روشن است که از شیشه نفوذ می کند یعنی می شود گفت شیشه روشن است و اراده کرد که مجاور شیشه یعنی آن نور روشن است . دراینجا هم می گوییم ماهیت موجود است ولی اراده می کنیم مجاور ماهیت

موجود بشود . درخارج این ماهیت هست منتهی هستی مال خودش نیست هستی مال مجاورش که عبارت است از وجود است می باشد . پس اعیان ثابته یاماهیات درخارج به برکت آن فیض الهی که عبارت از وجود است موجود می شوند والاوجود ندارند،خدآند با افاضه این وجود، به آنها قوام می دهد تاآنها یی که درخارج چیزی نبودند قوام پیداکنند وچیزی بشوند . حالا درمورد انسان(لَمْ یَكُن شَیْئًا مذکورا) (۱) بعد با عطای وجود، مذکور میشود و موجود می شود، وجودش موجود می شود اما درعین حال این وجود متعین است به تعین انسانی،اگر این وجود نبود این تعینات نبود، این تعین درهمان عالم اعیان ثابته یعنی در عالم علم اله نمی امد، به برکت آن وجودی که خدابه او می دهد اینجا می آید و قوام پیدامی کند پس خدآند مقوم اشیاء است با اعطا ء وجود.بعد ازانکه وجود به آنها عطا شد و تقوم یافتند درجهان خارج موجود می شوند به این مناسبت به خدا گفته میشود مقوم.

۱- انسان/سوره۷۶، آیه۱.

معنای اضافی صفت مقوم

مقوم صفتی است برای خدا که اضافی است یعنی نسبت به خلق این صفت را به خدامی دهیم، این صفت درعین نسبی بودن واضافی بودن، نفسی هم هست چون مقوم را به معنی القائم بنفسه هم گرفته اند. یعنی خدا قائم به نفسه هست و قیوم واما نسبت به خلق هم قیومیت دارد به این بیان که گفتیم خلق را اقامه می کند به توسط عطای وجود اما همانطور که قبلا گفتیم این چنین نیست که خدآند به هر جزیی ازموجودات خارجیه وجود عطا کند بلکه خدآند یک وجود را در ازل افاضه کرده والان تعینات را با آن وجود متحد می کند نه وجود افاضه می کند. وجود افاضه شده از ازل تاابد راهم پر کرده، هر تعینی که بعدا بیاید با این وجود متحد می شود و موجود می شود . مافکرمی کنیم وجود الان افاضه شده درحالی که وجود از ازل افاضه شده است واین تعیناتند که با آن وجود افاضه شده متحد می شوند و یک موجود متعین درجهان ظاهر می شود این بیان اینهاست .

وجود علمی و ذهنی تعینات

تعینات علاوه بر وجود علمی که عندالله دارند . وجود ذهنی هم دارند یعنی انسان درخارج وجود خارجی ندارد،آن مجاورش وجود خارجی دارد وبه برکت همان وجود هست که این تعین درخارج هم هست منتهی هستی اش به معنای این است که مجاورش هست . درست مثل نوری که عرض کردم به شیشه می خورد شیشه را روشن می کند .شیشه روشن نیست آن نوری که عبور کرده روشن است و باعث روشنایی است . آن نور را رهاکنید شیشه تاریک میشود . وجودش اصلا تعینی نیست منتهی اسناد وجود به این تعین مجازاست همانطور که اسناد روشنی به شیشه مجازاست ولی همین الان که درخارج ماهیت به این صورت هست در ذهن ما مستقلا هست . به وجود ذهنی واقعا موجود است به وجود خارجی مجازا موجود است ولی به وجود ذهنی واقعا موجود است . شما ماهیت انسان را در ذهنتان تصور می کنید واین ماهیت واقعا در ذهنتان موجود می شود لذا گفته می شود که ماهیات وجود ذهنی دارند، وجود عینی دارند یعنی به نحو استقلال وجود عینی دارند ولی به نحو متحد باوجود خارجی،خارج هم هستند .نمی گوییم وجود خارجی، دارند ممکن است گاهی بگوییم وجود خارجی دارند ولی تسامح می کنیم وجود خارجی یعنی وجود مجاورشان ولی در ذهن مستقلا موجودند، وجود ذهنی دارند ولی وجود خارجی شان مجازاست . نمی خواهم مثل بعضی ها بگوییم ماهیت درخارج باطل است این اشتباه است، ماهیت درخارج هست تعین است این وجود درخارج حقیقتا تعین دارد این طور نیست که خیال کنیم تعین دارد تنها وجودی که تعین ندارد ومطلق است وجود خداست وآن هم ماهیت ندارد . بقیه ازعقل تا هیولا همه شان ماهیت است .پس تعین درخارج هست ولی وجود مال این تعین نیست اگراین وجود را بگیریم تعین از بین می رود. اما همین تعین در ذهن می اید و موجود ذهنی است لذا گفته می شود ماهیات موجودانـد فی الـذهن . این نه به آن معناست که درخارج باطل است بلکه به ان معناست که درخارج به آن نحوه موجودند که وجود مال خودشان نیست اما در ذهن مال خودشان است .

الان درهمین صفحه که هستیم در مورد ماهیات می گوید:« لیس الا صوره فی العلم و نقش خیالیا» (۱) این انکاروجود خارجی ماهیت نیست انکار وجود حقیقی خارجی برای ماهیت نیست نه انکار وجود حقیقی برای ماهیت است و وجود علمی حقیقتی را برای ماهیت ثابت می کند اینکه می گویند ماهیات نقش خیالی اند یا ثانیه ما یراه الاحولند اینها همه درست است یعنی درخارج نمی خواهند بگویند هیچی نیست میخواهند بگویند وقتی وجود دیدیم ماهیت را می بینیم واین ماهیت موجود نیست،آن وجود موجود است وچون متعین است تعین راهم می بینیم تعین قطع وجود است،آن طور که می توانست ادامه پیداکند، با این وچود قطع شده، درخارج وجود منقطع داریم وجود مطلق نداریم اگروجود تشبیه کنیم به یک امر مادی مثلا یک صفحه کاغذ می گوییم این کاغذ اینجا تمام می شود اما تمامیتش در خارج نیست،.انجه شما دارید کاغذاست ومحدود است آن حدش را نمی گوییم درخارج است ولی بالاخره کاغذ هست و حد دارد،حدش مستقل کنید، در ذهنتان می آید وبخواهیم کنار کاغذ قرار بدهیم چیزی غیر کاغذ نیست خود کاغذ است. توجه کنید با این تشبیهات عرض می کنم کاملا روشن می شود که اعتبارات ماهیت یعنی چی واصالت وجود یعنی چی . بسیاری از کسانی که من با انها صحبت می کنم اعتبار ماهیت را طور دیگر معنا می کنند، می گویندماهیت درخارج هیچ هست و پوچ هست یعنی باطل محض است هیچی درخارج نداریم ومن می گویم اگراینطور باشد همه موجودات مطلق میشوند ومی شوند خدا. این غلط است فقط یک موجود مطلق داریم بقیه همه محدودند نمی توانیم بگوییم محدودیت نداریم باید بگوییم محدودیت موجود نیست آن کاغذه موجوداست نه محدودیتش ولی کاغذ کاغذ محدوداست. محدودیتش موجود نیست و فقط در ذهن شما موجود است.

ص: ۵۰

۱- [۲] شرح منازل السائرین، کاشانی، ص۸۹.

بـااین بیـان معلوم شـد که اگرافـاضه الهی نبود ازاین تعینات یابه تعبیر دیگرازاین اشـیاء خبری نبود باوجود اینکه خـداافاضه می کنـد اشـیاء موجود می شود به همـان نحو که گفتیم درقیـامت که همه موجودات نـابود می شونـد معنیش این نیست که وجود نابود می شود وجود که وجه الله نامیده می شود نابود نمی شود خدامی ماند ووجه اش و فقط تعینات ما ازبین می رود.

درصور بعـدی که مردم زنـده می شونـد در واقع تعینات پخش میشود صور اول می گوینـد جمع تعینات جمع میکنـد صوردوم می گوینـد نشر کـه تعینـات پخش میشـود .ایـن تعیناتنـد کـه می رونـد و می اینـد وجـود که از ازل خـداافاضه کرده همچنـان هست.این معنای قیوم بود.

توضیح عبارت

القیّوم الصّمد هما صفتان له اما لله اما بنسبه الی الخلق

درس ۸۸ سه خط به اخر واحد واحد که توضیح دادیم.

گفتیم ذاتیان له آن جا این دو وصف را ذاتی گرفتیم برای خدآند یعنی صـفت نفسـی گرفتیم نه صـفت اضافی اینجا می گویم هما صـفتان له بالنسـبه إلی الخلق یعنی این دوتا صـفت نسبی و اضافی اند آن دوتا صفت نفسی و ذاتی بودند . فإنّ «القیّوم» هو المقوّم لکـلّ مـا سـواه (این دلیـل براضـافی بـودن است دلیـل برنسـبی بودن است). چطوری مـا سواه را تقویم می کنـد بإقـامته بالوجود، ضـمیر اقامته که ضـمیر مفعولی است به کل ما سواه برمی گردد به خدا برنمی گردد .خدااقامه می کند کل ماسواه به توسـط وجود . وجود ازشون بگیریـد نـابود می شونـد حتّی یقوم به موجودا ضـمیر یقوم است بر می گردد ضـمیر به به وجود . خدااینهارا اقامه می کند تا به توسط وجود قیام کنند به عنوان یک موجود . باآن عمود برپا بشود ان عمود رابکشـیم خیمه شـی می ایـد پایین ودیگر خبری ازش نیست و إلّا اگر افاضه وجود نبود . کان عدما محضا- فهو وصف له باعتبار وجود الکلّ به. هو یعنی قیوم وصف له وصف خـداست که کل ماسواه وجود دارنـد به خـدا چون همه به خـدا وجود دارند وخداهمه را اقامه می کند به این جهت می گویند قیوم، نگفتند مقیم چون اقامه کننده را میشود گفت مقیم . به خدا مقیم نگفته اند بلکه صیغه مبالغه بکاربرده انـد چون همه اشـیاء را اقامه می کنـد، اقامه کننده است نسـبت به همه اشـیاء است، لذا قیوم است، مقیم هم هست اما قیوم رساتر از مقیم است.

ص: ۵۱

مقیم باشد مبالغه را می اورد .مقیم یعنی اقامه کننده، قیوم هم یعنی اقامه کننده اما مقیم با اقامه کمی فرق میکند قیوم اقامه موجودات کثیر رامی طلبد و موجودات کثیر را خدآند اقامه می کند . یعنی بی نهایت موجود.

معنای بی نهایت در مانحن فیه

این بی نهایت که عرض می کنم بی نهایت واقعی است نه بی نهایت به حساب شماره چون عرض شده که بی نهایت دومعنا دارد یکی بی نهایت واقعا . یکی بی نهایت عندنا . مثلا وقتی گفته میشود عقول بی نهایتند یعنی ما نمی توانیم شمارش کنیم ولی وقتی می گوییم خلایق بی نهایتند یعنی اصلا قابل شمارش نیستند هیچ ممکن نیست حتی ملکی که برای شمردن خلق می شود که خدآند دیگر تمام توانایی شمردن را به او می دهد ممکن نیست حتی این ملک خلایق را بشمارد این بی نهایت واقعی است و اصلا قابل شمارش نیست وخلایق بی نهایتند چه برمبنای مشاء چه برمنبای صدرا چه به صراحت اخبار، فقط بر مبنای متکلمان که مطلب را درست نفهمیده اند خلایق را متناهی می دانند.

توضیح مبنای مشاء

برمبنای مشاء می گویند از ازل موجودات خلق میشوند تا ابد حتی انها حضرت ادم را کنایه ازیک چیزی می دانند والا موجودی درآن وسطها افریده شده باشد قبول ندارند همه موجودات از ازل افریده می شوند تک تکشان نه .نوعشان اما شخص انسان حادث است قدیم نیست موجودات از ازل شروع می شوند تا ابد بی نهایتند بی نهایت واقعی.

توضیح مبنای صدرا

صدرا نسبت به مشاء قوی ترحرف می زند معتقد به حدوث افعال است قایل به قدم نیست می گوید عوالم همه شان حادثند این عالم اول دارد اخر دارد یک زمان خدا خلقش کرده یک زمان هم جمع کرده اما قبل عالم ما خدا عالم داشته بعد عالم ماهم عالم دارد بعدش هم عالم دارد ...یعنی همین عالم، امثال همین عالم خلق، همین عالم ماده از ازل تا ابد تکرار می شود، مشاء میگوید افراد تکرار می شود او میگوید عالم تکرار می شود خیلی بالاتر از مشاء است . بنابرنظرایشان عوالم نامنتاهی است، نامتناهی واقعی تا چه برسد به خلایقی که در عالم است انها که نامتناهی اندر نامتناهی هستند.

توضیح روایات در این زمینه

روایات قول صدرا را تایید می کنند در بحار چندین روایت داریم ازامام سوال میکنند قبل از عالم ماچه بود می گویند قبل از عالم شما الف الف عالم بود وقبل از ادم شما الف الف ادم بود این الف الف هم نه یعنی یک میلیون این یعنی خیلی زیاد بعد هم میگوید وانتم فی آخره تلك العوالم نمی گوید انتم فی اخر العوالم - آن عوالم قبلی حساب کنید شمااخرش هستید اخر ان عوالمید یعنی بعد شماهم عوالمی هست فعلا در آن عوالم اخری هستید .روایات ندیدند اینجا بعضی به کلمه تلك توجه نکردند معتقدند این عالم اخری است ولی این تلك نشان میدهد درعوالم قبلی شما اخری هستید دلیلی ندارد خدا فیضش قطع کند فیض تا ابد ادامه دارد .

توضیح دیدگاه متکلمان

متکلمین این عقیده را ندارند خدا هیچ خلقی نکرده بود بعدا اراده کرد وخلق کرد بعد این خلق قیامتش برپا شد دیگر هم چیزی خلق نمی کند همین خلق را در قیامت اداره می کند . درحالیکه ما معتقدیم ربوبیت دنیوی اش ربوبیت اخروی می شود درحالیکه ما معتقدیم ربوبیت دنیوی اش از ازل هست تا ابد، ربوبیت اخرویش اش هم همینطوره از ازل هست تا ابد بی نهایت موجود داریم بی نهایت عالم داریم بی نهایت موجود داره اداره میشود .

این حرف صدراست که روایت هم تاکید می کند. حرف متکلمین بنظر می رسد حرف کوتاهی است ونمی شود تاییدش کرد ودرست از روایات استفاده نکرده اند البته سعی اشان براین است که درست استفاده کنند.

درهرصورت بی نهایت موجود خدا اقامه می کند وقیوم است باصیغه مبالغه بنظر می رسد صیغه مبالغه هم کم داریم ونمیتواند بیان کند که خدآند چه نوع قیومی است . دیگر بقیه اش خودمان باید اضافه کنیم یعنی نقص لفظ را باید معنا جبران کند ما الان معنای با آن عظمت در قالب محدود که لفظ است بیان کردیم جانمی شود ولی جایش دادیم.

جمع بندی معنای قیوم

ما قیوم درحدی که ایشان معناکرد توضیح دادیم . کتب دیگرهم اسماء الهی معناکردند شرح اسماء مرحوم حاجی سبزواری هم این اسماء را توضیح داده است و درجلد سه مطالب عالیه فخر رازی پنجاه اسم معناکرده و خوب معناکرده با عبارات روان .کتب زیادی داریم شاید بتوانیم واضح تریناش مطالب عالیه فخر رازی است .

ص: ۵۴

معنای صمد

اما صمد را دومعنا می کنیم .

معنای اول صمد

یکی صمد یعنی مقصود، خدا صمداست یعنی مقصود است همه موجودات اورا قصد می کنند نه قصد ارادی، قصد تکوینی چون همه موجودات عدم ذاتی دارند یعنی ذاتشان مقتضی وجود نیست چون عدم ذاتی دارند تقاضای وجود دارند احتیاج به موجد دارند وبه خاطر احتیاج،آن محتاج الیه را قصد می کنند پس همه موجودات مقصودشان خداست صمد هم به معنای مقصود است.

علت اینکه خدا مقصوداست، احتیاج موجودات است، احتیاج تکوینی و احتیاج ذاتی(این یک معنا برای صمد)

معنای دوم صمد

معنای دوم صمد به معنای غنی باشد یعنی به قول خودشان آن که خالی نیست که به اندازه خلاء اش کم داشته باشد وقتی می گوییم خدا جوف ندارد خدا شکم ندارد جوف یعنی توخالی . توخالی یعنی این قسمت ندارد ناقص است برای خدا ناداری نیست هرچه کمال است خدا او را دارد . هرگز ازاین کمال خالی نیست و درنتیجه جوف داشته باشد پس صمد یعنی کمالاتش ذره ای نقطه ای خلاء ندارد که بگوییم این کمال برای خدا کم است .

توضیح بیشتر

هرکمالی شماملاحظه کنید چه کمال وجود باشد خدا آن کمال را دارد . درحد بی نهایت دارد وگفته می شود بی نهایت جا برای غیر نمی گذارد درست هم هست بنابراین کمالات مارا هم باید خدا داشته باشد واگر کمالات مارا نداشته باشد به همین مقدار خالی است چون تایک حدی دامنه کمال اله امده بعدش دیگر نیامده است،اگربگوییم خدا کمالات ما راندارد لازمه اش این است خدا کمالش تایک حدی بیاید و مازاد آن حد نتواند بیاد، مازاد آن حد، کمالات ماست واین درست نیست که بگوییم خدا کمالش محدود است وتا یک حدی می آید وازآن تجاوز نمی کند بنابراین باید بگوییم خداهم کمالات مارا دارد.

این حرف حرف باطلی است ولو رایج است . خیلی ازکسانی که میخواهند به خدااحترام بگذارند این چنین میگویند واگر مابگوییم خدا کمالات ماراندارند فکرمی کنندبه خدا توهین کردیم درحالیکه خودشان اشتباه می کنند کمالات ما تنزل کمال خداست یک کمی دقیق تر حرف بزنیم کمالات ما ترشح تنزل کمال خداست. خدا صاحب کمالات ماهست اما کمالات مارا ندارد کمالات ماکمال محدود ومحتاج است اگر خدا بخواهد اینهارا داشته باشد صفت محدودیت ومحتاجیت برای صفت کمالش درست میشود وچون کمالش عین ذاتش است صفت محدودیت و محتاجیت برای ذاتش درست میشود .خدامالك کمالات ماست نه واجد . مگراینکه واجد به معنای مالکیت باشد. کمال خدا یعنی کمال مناسبش بی نهایت است کمالی که اصل کمال است آن بی نهایت است اینها که ترشح کمال است تنزل کمال است اصلش را خدا بی نهایت دارد ولی مالك اینهاهم هست کمالات ماراخدا دارد به این معناکه حقیقتش دارد و مطلقش و متعین اش را دارد دیگر این رابه خدانسبت نمی دهیم خدا بصیر است ماهم بصیریم . مابصیر به جارحه هستیم ولی خدا بصیر به این چنین نیست . این طور بصر محدود برای خدانیست ولی بصر برای خدا هست نه بصری که ما داریم .مثلا فرض کنید که خداوند عالم است ولی علم من چه قدر همراه جهل است محدود است خیلی جاها اصلا ادامه داده نشده انجا هم که وارد شده باخیلی ازمحدودیت ها وارد شده این علم میخواهی برای خدا ثابت کنی این که نقص است ؟ علم متعین به این تعینات با عدم های فراوانی همراه است چطور می خواهیم برای خدا ثابت کنیم، علم خدا در شان خودش است وبی نهایت است . ترشح علم خدا غلط است نمی توانیم بگوییم علم ما ترشحی ازعلم خداست اگر ترشح کند کم کم - کم می شود . مثلا فرض کنید یك حوض اب بخواهد ترشح کند کم کم خشك میشود نمی گوییم علم ما ترشح علم خداست می گوییم تنزل چون تنزل چیزی را کم نمی کند . ترشح کم می کند . آنوقت ازاین متنزل ترشحی بوجود بیاید اشکال ندارد .تنزل تمام بشود برود سراغ تنزل بعدی. تنزلات تمام نمی شود مثلا یك مطلب علمی که در ذهن ماست وقتی تنزل می کند به زبان می آید یا به نوشته می آید ولی چیزی از علم ما کم نمیشود. تنزل هم کم نمیشود بر فرض هم کم شد تنزل بعدی . پس اینکه بگوییم ترشح تنزل اشکال ندارد اما بگوییم ترشح علم خدا این اشکال دارد. لذا مستقیم نمیگوییم علم ما ترشح علم خداست میگوییم ترشحی از تنزل علم خداست که خود تنزل چیزی کم نمیکند ترشح برفرض کم کندازاین تنزل کم میکند ازعمل خدا کم نمی کند . تعبیرات باید دقیق بیاوریم البته وقتی می گوییم ترشح علم خدا مطمئنا می دانیم از علم خدا کم نمیشود ولی لفظمون نادرست است . عقیده ما درست است ولی باید در لفظ هم دقت کنیم .دراین طور مباحث نه تنها معنا بلکه در لفظ هم باید دقت بشود.

توضیح متن

صمد به معنای دوم عبارت از موجودی است که الصمد: الذی لا جوف له نقصی برایش نیست یعنی بی نهایت و بی نهایت این نبود که صفت امکانی راهم داشته باشد بلکه مالک صفات امکانی ماست نه واجد صفات امکانی ما وهیچ وقت به بی نهایت بودن او هم نقصی وارد نمیشود آن صفتی که لایق خداست بی نهایت است .

لا-جوف له یعنی نقصی برایش نیست پس غنی مطلق است وقتی غنی مطلق بود همه موجودات رااو برپا می کند .یک جوری داریم صمد رابرمی گردانیم به همان معنای قیوم. کل جهان که عبارت است از اعیان وماهیات همه معدومند واوبا افاضه اش همه حاجات را براورده میکند اگر محتاج بود درهمان قسمت نمی توانست براورنده حاجات باشد . پس معلوم میشود درتمام شئون وجود بی نهایت است و هیچ خلایی ندارد یعنی ناداری برایش نیست او مرکب ازوجود عدم نیست بلکه وجود صرف است این معنای دوم برای صمد است این معنای دوم اقتضا میکند مطالبی توضیح بدهم که ماهیات صورتی هستند درعلم ونقش خیالی اند که اول بحث توضیح دادیم. بیان کردیم ماهیات درخارج موجود نیستند و اگروجود دارند مجاورشان وجود دارد ولی وجود ذهنی دارند.لذا نقش خیالی اند. لذا درعلم موجودند.

و «الصمد» هو الذی یصمد- أی یقصد- لافتقار الکلّ إلیه، فهو وصف له باعتبار العدم الذاتیّ للممکنات بدونه،

پس کسی که صمد است مقصود است چون همه به او محتاجند و همه تکوینا اورا قصد می کنند و ازاو درخواست می کنند. صمد وصف است برای خدا به اعتبار عدم ذاتی که برای ممکنات است بدون افاضه الهی که بدون فیض خداهمه معدومند وبافیض خدا موجود می شوند .

ص: ۵۷

الموجب لاحتياج الكلّ إليه.

الموجب صفت عدم ذاتی که باعث میشود همه موجودات که ازاین عدم ذاتی برخوردارند همه به خدا محتاج باشند واین احتیاج باعث می شوند همه خدارا قصد کنند پس خدا میشود مقصود انه مقصود الکل این معنای اول برای صمد پس صمد یعنی مقصود الکل

و لهذا قیل: «الصمد: الذی لا جوف له»- من قولهم: مصمد- فإنّ الممکن لیس إلّا صوره فی العلم و نقشا خیالیّا لا معنی له و لا حقیقه إلّا هو، فهو الأجوف الذی لو لا صمدیّته له و ظهوره فی صورته لم یکن شیئا، کما قال تعالی: أَ وَ لا يَذْكُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئاً

و لهذا یعنی به خاطراینکه همه به او محتاج اند و درنتیجه او غنی است به همین جهت گفته اند لا جوف له –یعنی نقصی برایش نیست، خلایی برایش نیست.

من قولهم مصمد .مصمد یعنی تو پر، توپر یعنی لاجوف له . فان الممکن ..چرا همه به او محتاج اند؟ وچرا او غنی است ؟ که احتیاجات را برطرف می کند- فإنّ الممکن لیس إلّا صوره فی العلم و نقشا خیالیّا اینها روشن است با توضیحاتی که عرض کردم لا معنی للمکن و لا حقیقه للمکن إلّا هو الا وجودی که خدا به او داده، اگر وجود بگیریم دیگر ممکنی درکار نیست معدوم است عدم محض است نه چیزی است که دارای عدم است اصلا عدم محض است فهو الأجوف یعنی ممکن اجوفی است که لو لا صمدیّته له لم یکن شیئا، اگر صمدیت صمد نسبت به این ممکن نبود این ممکن لم یکن شیئا علت این است که جفت دارد یعنی نادار است آنوقت احتیاج دارد به چیزی که جوف ندارد .

ص: ۵۸

ضمیر صمدیته به صمد برمی گردد و ضمیر له به ممکن بعد دارد و ظهوره فی صورته اینجا ضمیر ظهوره به صمد برمیگردد ضمیر صورته به ممکن برمی گردد .

توضیح : ظهوره فی صورته

خداوند درصورت ممکن ظهور پیداکرد . خوب حالا خدابه صورت ممکنات درامده این راتوجه کنید عبارتی که عرض می کنم خدابه صورت ممکنات درامده درنتیجه هرممکنی صورت خداست، پس خداست . خوب اینکه شرک است ازشرک هم بالاتراست . یک دانه موجود رابگوییم خداست شرک است . این همه رابگوییم خدا است به طریق اولی شرک است.

پس معنای عبارت چیست؟

خدا درصورت ممکن ظاهر شداست یعنی همه ممکنات خدا هستند دیگر .خدای ظاهر شده اند . اگر درعبارت دقت کنید عبارت این حرف را نمی زند این یک حرف عرفانی است که من بارها اشاره کرده ام که منظور باید فهمیده بشود . گاهی حرف عرفا را نمی فهمند اشکال می کنند نمی خواهم بگویم حرف عرفا حکایت از واقع می کند میخواهم بگویم حرف عرفا هیچ خلاف شرعی نیست بوی شرک هم از آن نمی اید .آن کسانی که عرفا را مشرک میدانند هرگز حرف آن هارا نفهمیدند. عرفا هرگز نمی گویند ماها خداهستیم انها حتی ان مقداری که ما خودمان می بینیم مارانمی بینند یعنی خودشان راهم نمی بینند این قدر ارزش مارا پایین می اورند چطور حاضرمی شوند به ما بگویند خدا؟

آن ها معتقدند که ما ظهور خدا هستیم و خدا را نشان می دهیم حکایت ازخدا می کنیم اسلام هم گفته ما آیتیم . ایت خداییم آن تعبیر آیت کرده اینها تعبیر ظهور کرده اند .اینها گفته اند ما مظهر خداییم . خدا را ظاهر می کنیم. بعضی معتقدند که ما تازه ظهور وجودی هستیم که خدا افاضه کرده است،یعنی خدآند وجود حقیقی است بعد یک وجود منبسط که پهن است از ازل تا ابد را پرکرده افاضه کرده این وجود منبسط فعل اوست وآن هم نور است.

نمیخواهم تشبیه کنم چون خـدا مثل نـدارد . تنزیه و تشبیه درمورد خدا غلط است، اما میخواهم مطلب را حسـی کنم، خورشـید منبع نوراست، شـعاعش نوراست این شـعاع وقتی به دیوار یاجایی میخورد پشت دیوار سایه تشـکیل میشود .سایه ظلمت نیسـت روشن است بـازهم به نـور خورشـید . پس منبـع نـور روشن است خـود نور روشن است سـایه هم روشن است . هرسه روشـنند خداونـد را منبع نور وجود بگیریـد . وجود منبسـط که خـدا افـاضه کرده از ازل تاابـد را پرکرده آن را نور بگیریـد وجودی که برای خلایق هست یا به تعبیر دیگر وجودی که برای تعینات هست این را سایه بگیرید تعبیر خودشان هم همین است . به وجود ماهـا کـه وجـود تعینـات است گـاهی میگوینـد ظلی گـاهی هم میگوینـد ظلی ثـانی یعنی نه قرص خورشـید بلکه شـعاع و نـور خورشـید که وجود منسـبط است به مانعی که عبارت است از تعین برخورد کنـد سایه تشـکیل میشود که روشن هست روشـنی سایه نه روشنی نور اگرچه حاصل است از روشنی درماوجودی هست که این روشن است منتهی روشنی سایه .

این همـان وجود منبسـط بوده همـان نور بوده امـا به مـانعی که عبـارت از تعین است برخورد کرده وبا برخورد این مانع و تعین سایه شده است .

خـوب توجه کنیـد منبع نور کجـا ؟ این سـایه کجـا ؟ ایـا میشود گفت این سـایه منبع نوراست ؟ که مـا بگوییم مـا خـداهستیم . ممکنات خدا هسـتند؟ اصلا این حرف گفتنی نیست، بلکه خدا ظهور پیداکرده .این ظهور خورشید شعاع است، ظهور دیگرش سـایه است . سایه، ظهور خورشـیداست دلیل براینکه خورشـید هست . اگرسایه هست معلوم میشود روزاست وخورشـید تابیـده است. نورهم شـعاع است دلیل خورشـید است اینهاهمه ظهور اوهسـتند نه خود او، ماهمه ظهور اوهستیم آیتیم خـدا را نشان می دهیم نه اینکه خداباشیم . اواگر بخواهد ما باشد معنیش این است که خود خورشید بشود سایه . غیرممکن است چون او بوجود آورنده سایه است .پس خدا درصورت ما ظاهر شده نه خدا ما شده و ما خدا شدیم .

ص: ۶۰

عارف می گوید: خداوند درصورت موجودات ظاهرشده به طوری که این موجودات ظهور خداهستند وخدارا نشان می دهند نه اینکه خودشان خداباشند . به بیانی که عرض شد روشن است عارف هرگز موجودات را خدانمی داند مجموع موجودات راهم خدانمی داند خدامنبع نوراست نوری هم افاضه کرده واین نور وقتی همراه با تعینات برخورد به مانع کرده،سایه شده است . ما سایه آن نور را داریم وآن نور هم افاضه شده از منبع است.درست وقتی من حرف می زنم خورشید را در نظر داشته باشید. خورشید مثل خدانیست ولی مثال هست آیت هست می توانید از طریق توجه به خورشید که امرحسی است توجهی به خدا پیداکنید که امری غیر حسی است فقط همین اندازه . خورشید خلق خداست نه مثل خدا .

کما قال تعالی: أَ وَ لا یَذْکُرُ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ یَکُ شَیْئاً

مفسرین قسمت اول آیه را دلیلی برامکان معاد گرفتند ایا انسان متذکر نمی شود که مااورا خلق کردیم؟ اگر متذکر بشود می تواند باتوجه به این مبد ا وابتدایش عودش را بشناسد وبیابند بداند اگرمااورا خلق کردیم می توانیم خلقش کنیم در اعاده پس منکر معاد نمی شود.

چون میگوید خدا مرا درحالی که هیچی نبودم خلق کردم حالاکه چیزی شدم چطور نمی تواند اعاده بدهد، به قول خود خدا این که آسان تراست به زبان ما البته عرض می کنیم.عود که اسان ترازابتدا است .

حالا اینجا می گوید آیا انسان متذکر نمیشود قبلا هم خلقش کردیم قبل ازاینکه وجود بگیرد یعنی درابتدا واگرمیداند خلقش کردیم پس عودش هم میتوانیم بکنیم خلقش کردیم درحالیکه لم یک شیئا بوده .

ص: ۶۱

شارح نظرش از ذکراین ایه همین تکه است لم یک شیئا آن قسمت اولش مورد شاهدش نیست . لم یک شیئا کائینا اصل شیئیت را ازبین نبرده، شی کائن نبوده،است.

کائن در اصطلاح عرفا

کائن دراصطلاح عرفا موجودی است که به وجود کون و فسادی موجود می شود وجود عنصری پیداکند . وجود کون فساد وجودی مخصوص این عالم است .عالم عقل وجودش کون فسادی نیست عالم مثال وجودش کون فسادی نیست عالم ماده وجودش کون و فسادی است یعنی کائن میشود بعدا فاسد میشود .باحرکتی که میکند حالا حرکت جوهری باشد یک جور کون فساد است اگرچه ما اسم کون فساد نمیگذاریم و واقعا هم کون فساد نیست ولی بالاخره میشود باکون فساد توجیه اش کرد حرکت کون فسادی هم درعالم زیاد داریم حرکت جوهری هم داریم که کون فسادی نیست ولی می شود تشبیهش کرد به کون فساد دروقت تبیین تشبیه می شود به کون فساد علی ای حال وجود این عالم وجود کونی است .

عرفا وجود کونی را با تمام کائنات یعنی خلایق اعم ازمجرد وغیرمجرد اطلاق می کنند ولی اطلاقش برعالم کون فساد واضح تراست هردو درست است، انسان عالم کون و فساد است لذا لم یک شیئا کائنا یعنی شی که همراه کائن باشد نبود درعلم اله موجود بود درخزاین الهی موجود بود پس شی ء بود ولی شیء کائن نبود. لم یکن شیء مذکورا شیئی نبودی که بهش توجه بشود و ذکر بشه غیب بود.مذکورنبود . طوری نبود که ذکرش کنیم.

ص: ۶۲

تفسیر دیگر از لم یک شیئا

لم یک شیئا مذکورا تفسیرجالب تری دارد که بد نیست گفته بشود .

توجه کنید ما درنوع مان و قبل از آن در علم اله موجود بودیم که خداوند به ما عالم بود . از ازل به ما عالم بود وبه محض اینکه به ما عالم بود ما وجودعلمی داشتیم والان هم داریم، عقول هم به ما عالم بوده، همان رب و نوعی که ماازاو تنزل می کنیم به اذن الله در نزد او موجود بوده، همه شان به ما عالم بودند اما شیء مذکور نبودیم . تعبیری خواجه دارد که دیگران هم این تعبیر دارند تعبیر جالبی است .می گوید: موجود عقلی درعالم قضا به وجود واحد جمعی غیر متدرج موجود است چندتا قید می آورد . من به قیدها کاری ندارم فقط به وجود جمعی اش کاردارم وجود عقلی یک وجود جمعی است جامع است بین تنزلات مثلا ملکه اجتهاد را ملاحظه کنید یک وجود عقلی دارد تمام مسایلی که توضیح المسایل نوشته می شود همه دراین ملکه وجود دارند اما وجود جمعی دارند یعنی به یک وجود موجودند بعدا که تنزل پیداکردند وجود تفصیلی پیدامی کند هرمساله ای ازمساله دیگر جدا می شود و جدا نوشته می شود . پس همه این مسایل درملکه اجتهاد که یک امر عقلی است وجود واحد عقلی دارند وتفصیلی دران نیست بعد مجتهد می نشیند یکی یکی فکرمی کند تنزل می دهد در رساله اش آنوقت وجود تفصیلی درست می شود.

تاوقتی که مجتهد رساله رانوشته این مساله یک – دو –ده ...سی وجود ندارند وجود تفصیلی که درعالم ماده است ودرعالم کتابت هست ندارندوجود جمعی واحد درآن عقل دارند ولی وجود تفصیلی ندارند . باتنزل وجود تفصیلی پیدامی کند تاحالا پیش خود مجتهد هم مذکور نبودند .این مساله چون استباطش نکرده بودند ملکه استباطیش را داشت درآن ملکه آن مساله هم موجود بود اما یک وجودی که مجتهد ذکرش کندوبه آن توجه کند نبود بعد که تنزلش داد وجود مذکور پیدا کرد وجودی که الان قابل ذکراست ما ذکرش می کنیم خود مجتهد ذکر می کند کسانی که میخوانند ذکر می کنند دیگر مذکور شداست.

همه مادررب نوع مان ووجود واحد جمعی داشتیم و مذکور نبودیم چون تفصیلی درآن جا نبود وقتی تنزل داد هرکدام به نوبت تنزل پیدامی کنیم هروقت تنزل پیداکردیم الان مذکور می شویم پس همه ما شی بودیم اما شی مذکور نبودیم (لم یک شیئا مذکورا) (۱) مذکور نبودیم ولی شی بودیم همانطور که این مساله در رساله نوشته، شی بود آن وقتی که مجتهد ملکه داشت اما مذکور نبود حالا مذکور شد. من دربین کلماتم عرض کردم که برای مجتهد هم مذکور نبودودرست گفتم

این مساله نه برای ما مذکور نبود برای مجتهد هم مذکور نبود ولی این کلام که من گفتم ممکن است در ذهن شما شبهه ایجاد کند که ماهم برای خدا مذکور نبودیم ممکن است شبهه ایجاد کند برای شما که ماهم برای خدا مذکور نبودیم که ما شی بودیم ولی مذکور نبودیم . مجتهد علم به تفاصیل ندارد آن وقت که ملکه دارد تااستباط نکرده علم به تفاصیل ندارد بعد که استباط کرد علم به تفاصیل پیدامی کند یعنی درهمان حین استنباط . ایا درمورد خداهم همینطوراست که خداوند علم به تفاصیل ماندارد بعد که شروع کردبه تنزل دادن آنوقت عالم می شود ؟

۱- انسان/سوره۷۶، آیه۱.

این که غلط است خدا در ازل زید راهم می شناسد نه فقط انسان را، این زید خارجی و زید متعین راهم می شناسد، علم خدا باعلم مجتهد فرق دارد علم مجتهد علم اجمالی است اجمالی نه آنی که دراصول میگویند، علم اجمالی دراصول یعنی علم مرکب من العلم والجهل که مقامش خیلی پایین است .

علم اجمالی درفلسفه مقام خیلی بالا-یی دارد، علم اجمالی یعنی علم بسیط که کاشف ازتقاصیل است کاشف از آن علم تفصیلی است دردلش علم تفصیلی موجوداست .

مجتهد علم اجمالی دارد به مسایل، بعد که تفصیل داد علم تفصیلی پیدامی کند ولی خداوند علم اجمالی به تمام موجودات دارد علم بسیط . ولی علم اجمالی اش هم درعین اجمال تفصیل هم هست لازم نیست تفصیل هم بدهد آنوقت عبارت صدرا راتوجه کنید عبارتی که بسیاری ازکسانی که کتاب اسفار را می خوانند نمی فهمند.

علم خدا عبارت از علم اجمالی درعین کشف تفصیل است بقیه علوم اجمالی علم اجمالی اند تفصیلی درانها نیست یعنی درهمان موقع که به بسیط عالم موجوداتند به تفاصیل موجودات هم عالم است .این مطلبی بودکه باید عرض می شد لم یک شیئا مذکورا این معنای دوم دقیق تراست.

و من ثمّ قال بعض العرفاء: «أنا ردم كلّه».

من ثم یعنی ازاین جهت که انسان اگر فیض صمد نبود معدوم بود ازاین جهت عرفا گفتنه اند انا ردم کله

کی برمن، من صدق میکند . وقتی که این تعین بیاد اگر این تعین نیامد دیگر من نیستم تعین دیگر باشد زید است عمرو است من نیستم هیچ تعینی هم نباشد هیچ کس نیست وقتی من حاصل می شوم که تعین من حاصل بشود این اقا که می گوید انا ... ناظر به وجودش نیست انا یعنی تعین من که روی وجود می اید آنوقت من درست می شود انا به خاطراینکه من هستم یک ویرانه کاملم یک خرابه کاملم حتی شاید تشبیه ویرانه خوب نبوده . میخواد بگه من ویرانه ام یعنی تعین ام

خدآنـد ازاین ویرانه تعبیرکرده به هالـك وهلاـكت نه اینکه قیـامت هلاـك میشود، همین الاـن هالـك است جز آن نور وجود چیزی ندارد، آن من ویرانه ام ومن هالکم این تعین اگرنبود آن نور وجود اگرنبود آن صمدیت واگر نبود آن نور واگر فقط انا بود چیزی جز ردم و هلاکت نبود

معنای ردم

در پـاورقی ردم به معنـای سـد گرفته است، ردم چنـد معنـا دارد، سـدهم درست است ولی اینجا مناسب نیست، من سـدم یعنی چی؟ من مـانعم؟ شایـد باتسامـح بشود درست کرد و بگوییم من مـانعی هسـتم که نور وجود را تبـدیل کردم به ظل، سـد یعنی مانعم نور به من برخورد کنه تبدیل به ضظل میشود این یه خرده قابل توجیه است

ردم اینطور معناکردنـد انجه ازدیوار شکسـته فرو ریزد هرچیز بی خیر و بی فایـده و سـد سه معنـا کرده انـد که دومعنای اول برا یبحث مارساتر است.

شـارح هم می گویـد من ثم ازاین جهت که شـی مـذکور نبودم عـارف گفته انـاردم کله پس عارف هم به معنی هالك گرفته اگرچه درپاورقی به معنای سد آورده است.

و فیهما إیناس بالقرب من العباد

ضمیر فیهما برمی گردد به قیوم و صمد . فاعل قربا هم خداوند است.

ایناس یعنی تسـلی، مهربانی کردن ایجاد انس کردن، قیوم وصمد هردو مربوط به موجوداتند یعنی رابطه خدا باموجودات نشان را می دهد واین دوتا هر دو موجودات را تسـلی می دهند ازجمله انسان را به اینکه خدا قریب من العباد، قرب الله الی العباد این دلـداری و مهربانی هست خـداوقتی می گویـد من قیومم رابطه خودش را باعباد معلوم میکند عباد خوشـحال می شوند ازاینکه خدا به او نزدیک بشود، صمد هم همان طور. مقصود توام براوردنده حاجات توام این نشان میدهد که خداوند به عباد نزدیک است دراین دو صفت دلداری دادن عباد است به سبب اینکه خداوند بااین دوصفت قرب خودش به عباد را بیان می کند .

قرب درعربی بـامن متعـدی میشـود . ایـن مـن یعنی به . (به قرب خداونـد) من العبـاد انس می دهـد ودلـداری می دهـد اظهـار مهربـانی می کنـد این دو صـفت به این که خداونـد به عبـاد نزدیک است . نزدیکی هم منظور احاطه است احاطه هم نه احاطه حسی بلکه احاطه معنوی .

بیان تلمسانی

در شـرح تلمسـانی بیـان مطلب به صورت دیگر شـده است. در قیوم گفته ایناس بالقرب من العباد هست درصـمد چون دو معنا داشتیم درمعنـای اول گفته بـاز ایناس است مثل قیوم یعنی ضـمیر فیهما را برمی گردانـد به قیوم ومعنای اول صـفحه که مقصود است

درمعنای دوم می گویـد: فیه تنزیه کالاسم الواحـد این معنای دوم را ملحق می کند به اسم واحد تنزیه است، دیگر ایناس درآن نیست بنـابر این شـرح، اینطـور میتـوانیم بگـوییم فیهمـا یعنی در قیوم ومعنـای اول صـمد اینـاس من قربه الی العبـد آنوقت دیگر پاورقی این کتاب نادرست است .

پـاورقی می گویـد درهردو معنـای صـمد اینـاس است درحالیکه تلمسانی در معنای دوم می گویـد تنزیه است ایناس نیست اما معنای اول بگوییم فیهما قیوم صمد توضیح بدهیم یا ندهیم یا حرف تلمثانی کاملا معتبر ندانیم .

عرض می کنم پیشرفتمان کم است ولی مطالب باید کاملا توضیح داده شود اینها بدون توضیح گفته بشود ابهام تولید می کند خطرناك است و سـرازجایی درمی آورد که عرفا رامشـرك ونجس می دانند ودرست نمی دانیم چه می گویند این تهمت هارا به انها می زنیم ودرست هم گفتنـد اگرکسـی بگوید این عالم خداست چه بگوید تك تك عالم خداست وکل عالم خداسـت واین موجودات اجزاء خدا هسـتند درهرصورت مشرك ونجس هستند، در عروه هم که گفته است «کسانی که قایل به وحدت وجودنـد برای خدا شـریك قائل هسـتند نجس هسـتند» (۱) بالاـخره بایـد حرف عرفـا درست فهمیـده بشودکه متهمشان نکنیم بسـیاری از کتابهـا که عرفـا می نویسـند ما معنای باطل به انها نسبت می دهیم بعـد ردشان می کنیم . معنای صـحیح را بیاورید ردش کنیـد نمیخـوام بگویم عـارف حرف مطـابق واقع زده ولی حرف عـارف چیزی خلاـف شـرع نیست واین توضـیحات من بخاطراهمیت مطلب است گرچه پیشرفتمان کم خواهد شد.

ص: ۶۷

۱- عروه الوثقی، یزدی، سید کاظم، ج ۱، ص۱۴۵.

متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور – پنجشنبه ۱۷ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

اللطیف هی الخفیّ الباطن للطافته من قوله: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

مصنف حمد خدا را شروع کرد و دوازده صفت به دنبال حمد آورد تا مشخص کند که استحقاق حمد به خاطر کمال ذاتی خداوند است و بخاطر انعامی نیست که برانسانها دارد، شش تا صفت که مربوط به به کمال ذاتی بودند آورد .شش تا صفت هم که مربوط به انعام نعمت بودند آورده می شود.ما از شش صفتی که مربوط به کمال ذاتی بود چهارتایش خواندیم و دو تا دیگر باقی مانده بود که در این جلسه صفت اول آن خوانده می شود.

شارح بعد از این که این صفت را توضیح می دهد، بیان می کند که صفت ازکجا گرفته شده و ما به چه دلیل این صفت را برای خدا ثابت می کنیم.

در باب صفات الهی یا به تعبیر دیگر اسماء الهی اختلاف است که ایا توقیفی هستند یا این که ما می توانیم هر صفتی را که معنایش را در خدا یافتیم به خدا نسبت بدهیم گروهی معتقدند که اسماء توقیفی اند وما هر صفتی را نمی توانیم به خدا نسبت بدهیم بلکه باید ببینیم که خود خدا چه صفتی به خودش نسبت داده و ماهم همان صفت به خدانسبت بدهیم.بعضی معتقدند اگر معنایی را درخدا می یابیم اشکالی ندارد که اسمی راکه مفید همان معناست به خدانسبت بدهیم گروه اول توقییفی نامیده می شوند و گروه دوم غیر توقیفی هستند.

ص: ۶۸

متکلمان غالبا توقیفی هستند و فلاسفه غالبا توقیفی نیستند.

عرفا هم گاهی به توقیف عمل می کنند گاهی هم نه.

شارح دراینجا به توقیف عمل کرده یعنی هرکدام ازاسمهایی را که مصنف برای خدا ثابت کرده مستفاد از آیه ای یا روایتی قرارداده و گفته اگرمثلا- دراینجا مصنف کلمه لطیف به کاربرده در آیه قران هم لطیف امده واین لطیفی که مصنف در انجا گرفته متخذ است از لطیفی که در فلان آیه آمده است.

درصورتی که ماتوقیفی هم نباشیم اگرمستند کنیم اسم منسوب به خدارا به یکی ازکلمات خود خدا مسلم بهتراست.

اسم لطیف

یکی ازاسماء که ذکر می شود لطیف است .لطیف دومعنا می دهد یک معنای لطیف را اسمی قرار می دهد که حاکی ازکمال خداوند است و معنای دیگر لطیف لطیف را اسمی قرار می دهد که حکایت از انعام خداوند برانسانها می کند.

ایشان هردومعنارا مستند به آیات قرآن می کند.

اولین معنـا این است که خـدا خفی است و بـاطن است در اموری که حسـی انـد .ملاـحظه می کنیم نفوذ می کننـد در اشـیاء و درباطن اشـیاء مخفی میشونـد موجودی که ضـحامت دارد نمی تواند در اشـیاء نفوذ کند بلکه در کنار اشـیاء می ماند اما شـیی لطیف نفوذ می کند و در باطن اشیاء می رود.

این معنای لطیف یا لازمه لطیف است.

دراینجـا ایشـان می فرمایـد که خداونـد لطیف است یعنی بـاطن است و وقتی بـاطن شـد خفی می شود و دیـده نمی شود .پس لطیف است یعنی اینکه خفی است و باطن.

ص: ۶۹

بعـد هم ازاینجـا می توانیم اسـتفاده کنیم که چگونه خداونـد به همه موجودات نزدیـک است .مراد از لطـافت در اینجـا لطافت حسـی نیست .مراد لطـافتی است که بـاتجرد می شناسـیم گفتیم مقتضای لطافت حسـی این است که نفو ذ درجسم می کنـد اما لطیف معنوی نفوذ در جسم ندارد او اشراف برجسم دارد .باطنی است که ظاهرها غلبه دارد واشراف دارد .این معنای اول برای لطیف بود.

معنـای دوم این بود که خـدا نعمتش را (لطـایف یعنی نعم خداونـد) نعمتش راکه پیش بنـدگان محبوب و مطلوب است به انها واصل میکند این معنای لطیف است .لطیف یعنی موصل لللطایف .لطایف یعنی نعم .نعم را می رساند.

توجه کنیـد معنای اول لطیف به معنای خفی بود و صـفت کمالی بود مربوط به خـدا وبه خلق ارتباطی نداشت اما معنای دوم به خلق ارتباط دارد یعنی کسی که انعام به خلق می کنند اینها خیلی مطلب سنگینی نیست به همین مقدار اکتفا میکنیم.

متن : اللطیف هی الخفیّ الباطن للطافته معنای لطیف خفی است و به معنای باطن هم هست

امـا دراینجـا می توانیم این چنین بگوییم که شـارح معنـای لطیف را گفته که خفی است و بـاطن را دلیـل خفا قرار داده اگرچه بـاطن هم معنـای لطیف است ولی دلیل برخفاست، خفی است چرا خفی است ؟ چون باطن است چرا باطن است ؟ چون لطیف است و نفوذ می کنـد وبه ظاهر نمی مانـد به باطن می رود البته این را عرض میکنم هیچکـدام حسـی نیست منتهی مابرای تبیین یک مقداری حسی اش میکنیم تا مطلب روشن بشود

ص: ۷۰

من قوله یعنی این کلمه لطیف که صفتی از صفات است از قول خداوند در قران گرفته شده .که فرمود :(لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)

دیدگان او را درنیابد و او دیدگان را دریابد، و اوست باریک بین آگاه - که دراین ایه کلمه لطیف برخدا اطلاق شده خود خدا این اسم را برخودش اطلاق کرده پس ماهم مجازیم که این اسم را براو اطلاق کنیم.

(لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)

دوجور معنا می شود یکی «لا تحیط به الاوهام و هو یحیط بها » که منظور از ابصار بصر قلب باشد، اوهام هم قبلا گفتیم اطلاق برعقول می شود، گاهی اوهام گفته می شود عقول احاطه می شود دراینجا ابصار یعنی ابصار قلوب.

قلوب هم عقول لطیف شده است پس ابصار یعنی ابصار عقول وابصار عقول همان هایی هستند که ما ازآن تعبیر به اوهام می کنیم این اوهام غیر ازوهمی است که در فلسفه مطرح است .وهمی که در فلسفه مطرح است مرتبه اش پایین ترازعقل است ولی این اوهامی که مادر اینجا میگوییم همان عقل لطیف شده می باشد.

ابصار می تواند ابصار همین قلوب باشد ومی تواند ابصار سر باشد یعنی چشم سر، می تواند چشم سرباشد می تواند چشم قلب باشد .اگر چشم قلب باشد لاتدرکه الابصار یعنی احاطه نمی کند اوهام به او ولی او احاطه می کند به اوهام، علم را ما احاطه می دانیم .علم یعنی احاطه کردن عالم به معلوم.

ص: ۷۱

اگرابصار ما خدا را درک نمی کند معنایش این است که به او احاطه پیدا نمی کند واگر او ما را درک میکند یا ابصار درک می کند معنایش این است که او به مااحاطه پیدا امی کند.ما نسبت به او احاطه نداریم او نسبت به ما احاطه دارد لدا ما ادراک کنه ازاو نداریم و او ادراک نسبت به مادارد این یک معنا.

معنای دیگر ابصار اینکه به معنای خودش بگذاریم ابصار قلوب معنا نکنیم ابصار عیون معنا کنیم یعنی باصره هایی که در چشمند همان نیروی ابصار،اگراین معنا کنیم معنایش این است که خداوند می بیند ما را و ما نمی بینیم اورا .حالا دیدن به هر معنایی که هست در ما دیدن که روشن است به تجربه میدانیم یعنی چیست..

در خدا دیدن را مختلف معنا کرده اند، بعضی گفتند می بیند نه به جارحه حالا یعنی حاصل رویت برایش حاصل می شود با جارحه هم نیست یعنی با عضو نیست بعضی هم مثل شیخ اشراق دیدن را برگردانده اند به اینکه عالم بالمبصرات است بصیراست یعنی عالم بالمبصرات، سمیع است یعنی عالم بالسمیعات، که بصیر و سمیع رابه علم برمیگرداند ..

ما تااینجا میگوییم خدا مارامی بیند وما او را نمی بینیم هردو معنا درست است و معنای لطیف این است که در همه اشیاء نفوذ دارد نه نفوذ حسی بلکه نفوذ معنوی و به خاطر نفوذ و باطن بودنش ادراک نمی شود.

الخبیر که معلوم است یعنی عالم است ان هم علمی که(لَا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِکَ وَلَا أَکْبَرُ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُّبِینٍ) این معنای اول بود.

ص: ۷۲

اما معنای دوم .....للطایف موصل لطایف را معنا می کنند موصل الی العباد است دیگر الی العبادش نیاورده یا الی کل شی است تنها الی العباد نیست لطایف هرنعمتی رانمی گویند .نعمتی راکه در پیش منعم الیه پسندیده باشد و جا بیفتد لطیف می گویند،نعمت های خدا همه این چنین اند یعنی پیش منعم الیهم مطلوبند .

الموصل للّطائف، أی النعم التی یحسن موقعها عند المنعم علیه، من قوله: اللَّهُ لَطِیفٌ بِعِبادِهِ

نعمی که جایگاهش محل وقوع و فرود امدنش در نزد منعم الیه نیک شمرده می شود نیک هست ونیک دیده می شود این لطیف به این معنارا هم ازخودمان نگفتیم بلکه ازقول خدا استفاده کردیم اللَّهُ لَطِیفٌ بِعِبادِهِیعنی منعم بعباده .

چه طور می شود خدامنعم باشد معنی ایه را این طور گفته اند که بانیکی هایی که ارسال می کند تمام عباد را مشمول این نیکی میکند یعنی لطیف بعباده، اولا با نعمت عام همه بندگان را برخوردار میکند ثانیا گناهکاران را در عقوبتشان عجله نمی کند هم بر ونیکی هایش را به همه عمومیت می دهد شامل همه میشود هم عقاب گناهکاران را تاخیرمی اندازد و گاهی این تاخیر باعث می شود عقوبت بخشیده می شود یعنی دراین بین عبد کاری می کند که خدا اورا ببخشد یا عبد به مصیبتی گرفتار می اید که خدا اورا ببخشد یا اینکه همین طوری بدون اینکه کاری از عبد حاصل بشود خدا اورا ببخشد.

القریب أی الجلیّ الظاهر أو المطّلع علی الأشیاء؛ فلظهوره بصوره الکلّ قال (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ)

ص: ۷۳

این قریب دو معنا دارد یک معنایش این است که جلی هست و ظاهر معنای دوم به معنای مطلع بر اشیاء است.

درخداوند جمع اضداد مانعی ندارد(هوالاول والاخر و الظاهر و الباطن) هم اول است هم اخر هم ظاهراست هم باطن.

البته در تعبیر اجتماع ضـدین یک مقدار مسامحه است .والا خدا اول است به عنوان اینکه مبداء است اخر است به عنوان این که غایت است خفی است به خاطراینکه در تعینات ظهور کرده است .جلی است به خاطر این که ذاتش آشکار است اگرچه دیده نمی شود این حیثت هـارا ملاحظه کنیـد جمع ضـدین آن طور که باشـد اتفاق نمی افتـد خداونـد دوتاحیثیت نـدارد که مرکب باشـد به همان حیث که مبـداء است به همان حیث هم غایت است یعنی این طور نیست که خداونـد به یک حیث اول باشـد به یک حیث غایت باشـد .به یک حیث مبـداء باشـد به یک حیث غایت باشـد به چه جهت خدا خلق کرده ؟چون خداوند ذاتش این چنین است چون ذاتش فیاض است خلق می کند به چه جهت غایت است ؟ بازهم به خاطر ذاتش یعنی ذاتش غایت است یعنی نه اینکه به سـبب چیزی غایت باشـد .خداونـد خلق کرده نه بخاطر جود کردن نه به خاطر اسـتفاده بردن بلکه چون ذاتش فیاض است خلق کرده، شـده مبـداء وچون ذاتش فیاض است بازهم خلق کرده شده غایت .خودش غایت الغایات است پس به همـان حیـثی که اول است به همـان حیث هم آخر است هم فاعـل است هم غـایت جمع ضـدین هم نشـده هم فاعـل است هم غایت.

أی الجلیّ الظاهر خداونـد ازشـدت نور خفی است ازاینکه ظهور پیداکرده دراشـیاء جلی است اما ما میخواهیم بگوییم که وقتی هم ظهور کرده در اشـیاء بـازهم خفی است یکبـارمیگوییم خودش به لحاظ ذاتش جلی است چون نور محض است و ازشـدت نوریتش خفی است .این حرف درستی است خداونـد به خـاطر ذاتش که از شـدت نوریتش جلی است و درعین حـال به خاطر اینکه قـوه ادراکی نمی توانـد به لحـاظ شـدتش درک کنه او کنـد، هم جلی است هم خفی، به لحـاظ ظهورش هم همین طور ظهور پیـدا کرده یعنی این نور غیرقابـل تحمل رقیق شـده و در این تعینات وارد شـده هم در تعینات وارد شـده، خفی شـده هم چون از آن شدت نوریتش افتاده و رقیق شده قابل درک شده وجلی شده است.

پس جلی شدن وخفی شدن می توانید مربوط کنید به ذاتش هم مربوط کنید به ظهورش.

أو المطّلع علی الأشـیاء چون که کتاب تقریبا عرفان عملی است مطالب طبق عرفان تفسیر می کنم.مطلع علی الاشـیاء به فلاسفه بگوییم می گوید که چون سـبب اشـیاء و علم به سبب مستلزم علم به مسبب است ....ازاین طریق طبق قواعد فلسفی تقریبا گفته می شود درست است اگرچه صدرا هم این را درست می داند ولی خوب فلاسفه می گویند درست است.

اماا گرعرفانی بحث کنیم بایـد بگوییم خداونـد ظهور کرده دراشـیاء یابه تعبیردیگر نفوذ معنوی دراشـیاء دارد واین نفوذ معنوی یعنی حضور اشـیاء عنده به طوری است که هیچ یک از این اشیا پیش خدا مخفی نمی ماند وبه خاطر همین مطلع است براشیاء، به خاطر ظهور دراشیاء و نفوذی که در اشیاء دارد او برهمه اشیاء مطلع است.

ص: ۷۵

ازهمین جا استفاده می شود که خداوند می فرماید(وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد) البته شارح این ایه را شاهدی بر الجلیل والظاهر می گیرد .ولی می تواند شاهد بر المطلع علی الاشیاء هم باشد .شاهد برهردو می تواند باشد چون همین ظهور خدا دراشیاء یا به تعبیر دیگر نفوذ معنوی و قیومی او دراشیاء باعث می شود که مطلع باشد بر اشیاء هم بر ظواهرشان هم بر سرایرشان.

فلظهوره بصوره الکل این مربوط به الجلیل واالظاهر است خط بعد لاطّلاعه علی أحوال الکلّ قال: (فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ) مربوط به مطلع بر اشیاء است ودوتا معنا برای قریب می کند معنای اول ازیک ایه استفاده میکند و معنای دوم از ایه دیگردر هردوایه هم ماده قریب بکار رفته (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ) درایه دوم (اِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ) در ایه اول قریب به معنی جلی ظاهر ودرایه دوم به معنی مطلع علی الاشیاء است.

فلظهوره بصوره الکل این مربوط به الجلیل والظاهراست .چون خداوند به صورت کل ظهور کرده یعنی تجلی کرده و دراین تعینات ظاهر شده .البته فیضش دراین تعینات هست ولی فیضش هم وجود است خودش هم وجود است خودش اصل وجود است فیضش ظهور وجود است .خداوند در همه اشیاء ظهور پیداکرده یعنی ظهورش فرستاده، به همین جهت اشیاء آیت او هستند و او را نشان می دهند چون ظهور دراشیاء دارد می فرماید من به همه اشیاء نزدیکم به شماهم نزدیکم نزدیکتر از رگ گردن این به معنای ظهور کردن یا به معنای در باطن اشیاء رفتن است منتهی رفتن نه به معنای مادی بلکه رفتن به معنای غیر مادی است.

حـال چرا خـدابه مـا نزدیـک است ؟ اگر بخواهیم روشن ترش کنیم بایـد تشبیه معقول به محسوس کنیم مثلاـ فرض کنیـد یک موجودی نوری درآن نفوذ دارد یـا آبی تمـام این پـارچه را تر کرده اگر این اب قـدرت ادراک داشت تمام ذره ذره پارچه رو درک می کرد چون درهمه جایش نفوذ کرده حتی اگر این پارچه با قوه ادراکی توانست اعضای ظاهری خودش رادرک کند ونتوانست اعضـاء بـاطنی درک کنـد مـا اعضـاء ظـاهری مان می بینیم ولی اعضاء باطنی مان را نمی توانیم درک کنیم و آن را نمی بینیم ولی عقلمـان حکم می کنـد که این طور است،اصـلا فرض کنیـد پـارچه عـالم بود آب هم عـالم بود در پارچه چون قسـمتی از قسـمت دیگر پنهان است .ولی آب در ظاهروباطن نفوذ کرده مشـبه به توجه کنید برویم سـراغ مشـبه منتهی در مشبه دیگر نفوذ مادی ملاحظه نکنید بلکه به قول صدرا سریان وجود ملاحظه کنید.

پس او درهمه این اشـیاء حاضـراست درتمـام ذره ذره وجود مـا حاضـراست و وجود عالم هم هست پس ازهمه ذرات ما اطلاع دارد اقرب الیه من حبل الورید یعنی کاملا اطلاع دارد یا کاملا ظاهر وجلی است.

(نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)

حبل در اینجا به معنای ریسـمان نیست حبل به معنای رگ است ورید هم دوتا رگ در گردن داریم که به ان ورید یا وریدیان میگویند گاهی تثنیه گاهی هم مفرد میاورند منظور از حبل ورید یعنی رگی که در گردن هست.

ولاطّلاـعه علی أحوال الکـلّ قـال:(فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الـدَّاعِ إِذا دَعانِ)چون اطلاع بر احوال کل دارنـد گفته من نزدیکم اگر کسـی دعا کند می شنوم دور نیستم که بی اطلاع باشم از دعای او، ازدعا و خواسته او مطلعم،دعا به معنای خواسته باشد یا به معنای خواندن با زبان باشد هردوش ممکن است.

ص: ۷۷

عده ای پیش پیغمبر می روند و می گویند که ایا خداوند قریب ربنا فنناجیه ام بعید فنناديه (۱) ایا خدا نزدیک به ما باهاش نجواکنیم یواش حرف بزنیم یادوراست ازما نناديه باصدای بلند اورا صداکنیم بعد این ایه نازل می شود (فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ)

تا این جاشش تا صفت ازاین دوازده صفت که مصنف ذکر کرده اوردیم این شش تا همان طور که گفتیم بیان کمال ذاتی خداوند است .

شش تا صفت دیگر هم بعد می گوییم .

و هذه السّته موجبات اختصاص الحمد به للأمر الأوّل من الأمرين المذكورين- و هو الاستحقاق بالكمال الذاتيّ التامّ.

پس دراین شش تا اشاره به کمالات الهی داشتیم درآن شش تای بعدی اشاره به انعام الهی داشتیم قبلا گفتیم به دوجهت انجام می شود یکی به خاطر کمال محمود یکی هم به خاطر احسانی که محمود نسبت به ما دارد دو جهت مطرح کردیم این شش صفت اول که گفتیم مربوط به جهت اولند، شش صفت دوم مربوط به جهت دوم.

شارح در صدد توضیح همین مطلب ایت و می فرماید:

و هذه السّته موجبات اختصاص الحمد به عوامل اختصاص حمد به خدا هستند چرا حمد را به خدااختصاص دادیم ؟ به خاطراینکه خداوند کامل است شاهد بر کامل بودن چیست ؟ این شش صفت بعدا توضیح می دهیم حال چرا حمد رااختصاص به خدا دادیم؟

به خاطر اینکه خداوند منعم است ؟شاهد برمنعم بودن چیست ؟ این شش صفت دیگر بیان می کند .شش صفت که ذکر کردیم عوامل اول ذکر کردیم در للامر الاول من الامرين مذكورين (ص۸۳) گفتیم اعم من ان یکون للاستحقاق ذاتی ....آن دوامری که انجا ذکرکردیم آن شش تا عوامل اختصاص حمد به خدا هستند به خاطر امر اول ازآن دوامری که ذکر کردیم - امر اول استحقاق حمد داشتن به خاطر کمال ذاتی تام بود به خاطراینکه این محمود دارای کمال ذاتی تام است .کمال ذاتی روشن است نه کمالی که ذات را کامل میکند ممکن است ذر مورد خودمان بگوییم کمال ذاتی کمالی است که ذات را کامل می کند ولی در رابطه با خدا باید بگوییم کمالی که منشاء اش ذات است .یا کمالی که منسوب به ذات است یعنی خود حیثیت ذات است نه منسوب به معنای عارض .منسوب به معنای اینکه خود ذات کامل است واین حیثیت خود ذات است.

۱- عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، ج۲، ص۸۲.

کمال تام یعنی کمالی که هیچ بخشی اش بالقوه نیست که بخواهد به فعلیت بیاید وازطریق آمدن به فعلیت کامل بشود بلکه از اول تام هست از اول بالفعل است موجود تام یعنی موجودی که درهمه کمالاتش بالفعل است.

والستّه التالیه لها شش صفتی که به دنبال این شش صفت مذکور می ایند ازالذی امطرالعارفین شروع می شود، موجبات اختصاص حمد به هستند اما للامر الثانی به خاطراین امر دوم ازآن دوامری که قبلا ذکر کردیم.

.و کذا یعنی موجبات اختصاص لامرالثانی هستند اللطیف القریب این دو صفت اخیر یعنی لطیف و قریب اگر معنای دومشان اشاره کنیم که ماجز دسته اول حساب کردیم به معنای دوم هرکدام می توانیم امر دوم قرارشان بدهیم معنای دوم لطیف این بود الموصل للطایف .معنای دوم قریب المطلع علی الاشیاء که دیگر این مربوط به اشیاء می شد وهردو احسان وعباد نشان میدهند لذا می شود گفت که مصنف این دوصفت را هم برای امر اول اورده هم برای امر دوم.

شش صفت مصنف ذکر کرد میخواهیم بیان کنیم هرکدام ازاین شش صفت هرکدام از دوتادوتا انچنین است که دومی موکد اولی است.

و «الأحد» صفه مؤکده للواحد، و کذا «الصمد» للقیّوم، و «القریب» للطیف

احد موکد واحد است القیوم الصمد دومی که صمد است موکد قیوم است اللطیف القریب این قریب موکد لطیف است .پس درهرکدام ازاین شش صفت که نگاه کنیم می بینیم که اگرجداکنیم دومی موکد اولی است.

توضیح:

واحد یعنی شریک ندارد تاکید می کنیم به احد که حتی جزء هم ندارد او واحد است و احد هست یعنی هیچ کثرتی در آن نیست چه کثرتی جدای ازخودش که بشود شریک چه کثرت درون خودش که بشود اجزاء.ملاحظه می کنید که هیچ کثرتی دران نیست پس هرکدام تاکید دیگری می باشد، دومی اولی را تاکید می کند.

ص: ۷۹

امادر القیوم صـمد – صـمد به معنای بی نیاز بود که یامقصود این بود که همه قصدش می کنند یا منظور بی نیاز است قیوم هم معنایش همین است یعنی دیگران را برپامی دارد صمد به خاطر غنایی که دارد قیوم را تاکید می کند.

اللطیف القریب هم همین است، قریب به خاطراین بود که گفتیم در صورت همه ظاهر شـده –ظاهرشده چون لطیف بوده نفوذ کرده درهمه جا پس قریب هم لطیف هست.

و کلّ تال مقرّر للسابق مقوله،

مقول یعنی معنـا ضـمیر مقول به سـابق برمی گردد هرکـدام از دومی ها تقریر میکـ ننـد برای سابق خودشان، مقول ومعنای آن سابق را .هرکدام ازسه صفتی که اخرامدند تایید می کنند و تاکید می کنند ان صفت را.

فما أحسن نظمه..یعنی جه قدر نظم عبارت مصنف دراینجا خوب است چنان صفات را انتخاب کرده که هر دومی بتواند موکد اولی باشد.

الذی أمطر سرائر العارفین کرائم الکلم من غمائم الحکم.

عبارت الذی امطر علی سرایرالعارفین بوده علی را مصنف حذف کرده سرایرِ خوانده می شود ....

علی سرایر مفعول به واسطه است کرایم مفعول بی واسطه است برای امطر.

آن خداوندی که بر سرایر عارفین بارانده کلم کریمه را از ابرهای حکمت، کرایم کلام را بر سرایر عارفین باریده است.

کرایم کلم یعنی حقایق الهیه و معارف حقه.

غمائم الحکم یعنی خزاین اسـماء الهی، ازخزاین اسـماء الهی آان معارف وحقایق که دران عالم است و از سرایر عارفین بارانده و نازل کرده یعنی سریره عارفین پرکرده از معارف واین معارف را هم از خزاین تنزل داده و این معارف د ر سرایر عارفین قرار داده است.

کلم کریمه وشریفه که منظور حقایق الهی واسرار الهی است ازکجا اورده است، از ابرهای حکمت امیز که منظور خزاین اسرار الهی است

.سرایر یابمنعنی سریره است یاجمع سر است سریره یعنی طبیعت و ذات سر هم به معنی عقل لطیف است .خدا برعقل لطیف شده انها این باران را بارانده انها بوسیله این بارانها صاحب معارف یا عالم به معارف وحقایق شدند.

هذه ثمرات القرب و اللطف، همین اموری که دراین جمله امده شش تا مطلب بعدی ثمر قرب ولطف هستند چون خداقریب و لطیف است این کار را کرده همه شش تا ثمره قرب هستند البته عیب هم ندارد مرادش هذا بوده واگر مونث اورده. ...اگر هذا باشد برمیگردد به جمله اول اگر پنج تامشمول این عبارت قرار بدهید جامع تر می شود و بهترمی شود .چون خدا قریب بوده و لطیف بوده این صفات را اورده ازاینجا استفاده میکنیم که ایشان چرا لطیف وقریب چسبانده به جملات بعدی خود خواجه عبدالله اینطور بیان میکند.زیرا لطیف وقریب با شش تا قبلی ارتباط دارند باشش تابعدی هم ارتباط دارند که ارتباطشان محفوظ بماند.

ادامه توضیح مقدمه کتاب ۹۴/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح مقدمه کتاب

و «كرائم الكلم» هی المعارف و الحقائق من الأسرار الإلهیّه المختصّه بسرائرهم.

مصنف بعد ازاینکه اوصافی را برای خداوند شمرد که این اوصاف ازقبیل کمالات بودند وارد ذکراوصافی شد که آن اوصاف ازقبیل نعم بودند، خواست هردو نوع صفت را برای خدا ثابت کند زیراکه خداوند استحقاق حمد دارد ازهردوجهت هم ازجهت کامل بودن وهم ازجهت منعم بودن

ص: ۸۱

به حیث کامل بودن خداوند با صفات قبلی اشاره کرد وبه حیث منعم بودنش با این صفاتی که درجلسه قبل شروع کردیم اشاره می کند.

اولین صفتی که به لحاظ منعم بودن خدا اشاره می شود این صفت است که خداوند بر سرائر عارفین، کرائم کلم را از غمائم حکم باریده و نازل کرده است و دراین عبارت چند تامطلب است : یکی اینکه کرائم کلم افاضه شده است.

دوم اینکه منشاء اینها غمائم حکم بوده وازآن جا نازل شده است.

سوم اینکه محل نزول هم سرائر عارفین بوده پس نازل و منشاء نزول و محل نزول دراین عبارت آمده هرسه باید توضیح داده بشود.

البته مطلب دیگری هم هست که ایشان افاضه را استعاره آورده و از آن به امطار تعبیر کرده است. انچه مهم است این سه تاست.

به ترتیب درعبارت این سه را توضیح می دهیم.

تعریف سرائر العارفین:

سرائر جمع سرّ است و سرّ یکی از لطائف سبع است . لطائف سبع هم قبلا اشاره شده عبارتند از طبع،نفس، روح، قلب، سِّر، خفی و اخفی، البته عقل هم است و حالا ما عقل را درمرحله نفس قرار می دهیم بعضی طبع را نشمردند نفس را گفتند پشت سرش عقل را آوردند ولی ماکه طبع شمردیم عقل را ملحق کردیم به نفس.

همانطورکه توجه می کنید دراین لطائف پنجمین لطیفه سِّر است .طبق حرکت جوهری وحرکت تکاملی، انسان ازطبع شروع می کند به نفس می رسد و بعد روح و قلب و سّر.

ص: ۸۲

من بارها عرض کردم عرفا تااینجارامی تواننـد بیایند ازاینجا دیگر مال عرفا وانسانهای عادی نیست و آن دولطیفه دیگر، (مرحله خفی واخفی) مال انبیاء است. اما پنجمین لطیفه ازاین لطائف سّر است که میخواهیم توضیح بدهیم.

توضیح لطیفه سرّ

توجه کردیـد تبـدیل به حرکت جوهری داشـتند تعبیر به حرکت تکاملی کردنـد ازاین تعبیر فهمیـده می شود که هرکدام ازاین لطیفه هـا همـان لطیفه قبـل است منتهی کامـل شـده است،طبع وقتی کامل بشود نفس می شود. این طبق مبنای صـدار است که نفس درابتـدا درحـد یک طبیعت و صورت معـدنی حلول می کنـد و در جسم، نفس درابتدای حدوث جسـمانی است و حلول درنطفه می کنـد، حلول دربـدن می کنـد لـذا به آن جسـمانی می گوییم ودرحـد یـک صورت معـدنی است که ازآن تعبیر به طبیعت می کننـد بعـد به تدریـج نفس نـاطقه می شود که ازآن تعبیر به عقل هم می کنند.بعـد آن وقت عقل به مرتبه بالاتر می رود و می شود روح و بعد هم قلب و بعد هم نفس که فعلا به ان دو مرتبه آخر کاری نداریم.

توجه می کندی که یک چیزاست که این مراتب مختلف پیدا می کند نه اینکه سرّ درانسان فرق کند این سِّر همان عقل است به تعبیر خودشان عقل صاف شده . عقول ما عقول منفعله هسـتند نه فاعله .عقول فعاله عقول منفصله اند . عقول ما عقول منفعله انـد یعنی می پذیرنـد، منفعـل می شونـد . بنـابراین حکم آینه را دارنـد به ایشـان افاضه می شود انها می پذیرنـد .هرچی صاف ترباشـند روشن تر باشـند بهتر می پذیرنـد عارف سـعی میکنـد که عقلش را صاف کنـد جلا بدهـد. تا انفعال و قبول بهتراتفاق بیفتد .

ص: ۸۳

وصاف کردن یعنی از کـدورات ماده پاک کردن . در باب اخلاق گفته میشود از کدورات گناه، اینجا گفته میشود ازکدورات ماده .ماده مارابه سـمت دنیا می خواند وگناه به خاطرهمین ارتباط ما با ماده انجام می گیرد مااگرمجرد بودیم گناه نمی کردیم وابسـتگی به دنیـا که منشـاء گناه است به معنای وابسـتگی به ماده است پس ما بایـد عقلمان را ازکـدورات ماده وعوارض ماده پـاک کنیم و صـاف کنیم درچنین مراحلی به درجـات بالا ـترمی رسـیم وهرچه پاک ترکنیم و صاف تر کنیم درجات بعـدی را نایل می شود .

پنجمین مرحله سِّر است سِّر همان عقلی است که کاملا صاف شـده وقادر هست نقوش فراوان تری دران بیفتـد، در عقل های معمولی نقش حقایق منطبق می شود ولی دراین عقل های جلا داده شده حقایقی که از عقول معمولی مخفی اند نیز ترسیم می شود یعنی اگر ان آینه عقـل، جلاـ داده بشود حقـایق بیشتری برانها افاضه می شونـد حتی حقایقی که غیبنـد وبرای عقول دیگر قابل نیل نیسـتند پس سِّر عرفا مشـخص شد یعنی همان قوه عاقله ایشان به تعبیر دیگه همان نفس کامل شده شان .همان نفسـی که همه داریم منتهی درانها کامل شده دربعضی متوسط است دربعضی ناقص .

پس سرائر عارفین یعنی محلی که این فیض الهی میخواهد نازل بشود روشن شد .

تعریف کرائم الکلم :

اما خود این فیض یعنی کرائم الکلم :

حقـایق ومعـارف دوقسم انـد همـان طورکه الان هم اشاره کردیم بعضـی حقایق چنان انـد که دراختیار عقول معمولی قرار می گیرنـد، فلاسـفه معتقدند که ما حقایق عالم را می خواهیم بدانیم درحد توانایی مان این همان حقایقی است که در اختیار عقل معمولی قرار می گیرد انهـا دنبـال ان حقایقنـد . همین حقایقی که درمرعی و منظرهسـتند گاهی ازاوقات درست کشـفشان می کنیم وگاهی هم اشتباه کشفشان می کنیم.

ص: ۸۴

اما یک حقایقی هستند که از ذهن ونفس افراد معمولی غیبند و جزء اسرار الهی اند . انها به عقول معمولی افاضه نمی شوند البته همه حقایق را خدا افاضه می کند حتی آن حقایقی که فیلسوف درپی اش هست که به عقول معمولی افاضه میشود انهاراهم خدا افاضه می کند منتهی خدا چون لیاقت هارا رعایت می کند به افراد معمولی آن حقایق معمولی که حقایق آشکارند افاضه میکند آن حقایق غیب که جز اسرار الهی هستند به افرادی می دهد که قلبشان صاف باشد یعنی قابلیت گرفتن چنین نقوشی را داشته باشند . مصنف ازاین حقایق تعبیر کرده به کلم کریمه.

کرائم الکلم اضافه صفت به موصوف است . کریم هم روشن است کریم درهر شیء بهترین و نیکوترین است . ارزنده ترین و برگزیده ترین است . این کریم هر شی است، کرایم کلم یعنی کلم برگزیده و ارزنده و بهترونیکوتر وآنها همان حقایقی هستند که اسرار الهی است وبه هرکسی داده نمی شوند.

جرا تعبیر به کلم کردیم ؟

دوتا سبب میتوانیم ذکر کنیم یکی اینکه همه موجودات کلم هستند همه کلمه الله هستند همه حقایق کلمه الله اند ازاین منظر تعبیرکردیم به کلمه رفیع.

یکی دیگه اینکه این حقایق به صورت کلام در اختیار این افراد قرار می گیرد . یعنی دراختیار عرفا قرار می گیرد. به طوری که اینها چیزی می شنوند یا به صورت الهام یا اگر نبی باشد به صورت وحی اگرچه درکناراین شنیدن دیدن هم هست ولی درهر صورت شنیدن هم وجود دارد شنیدن با گوش قلب و چیزی که شنیده میشود کلام است لذا تعبیر به کلم می کنند به انها توجه می کنید که دریافتهای خودشان را به صورت کلم دریافت می کنند وبه صورت کلم هم اظهارمی کنند منتهی نمی توانند انطور که دریافت کردند اظهار کنند هم قابلیت برای شنونده ها نیست هم کلمات توانایی ادای انچه را انها دریافت کرده اند ندارند.

به همین جهت ملاحظه می کنید گفته هایشان درعین کوتاه بودن خیلی پر است .

تعریف غمائم الحکم :

غمائم الحکم که منشاء کرائم الحکم است .

توضیح متن کتاب

و «کرائم الکلم» هی المعارف و الحقائق من الأسرار الإلهیّه

معارف وحقایقی هستند که ازجمله اسرار الهی اند .اسرار هم ازاین جهت که به هرکسی افاضه نمی شوند.

المختصّه بسرائرهم، أی قلوبهم الصافیه البالغه مبالغ الأرواح فی الترقّی.

حقایق و معارفی که به سرائر عرفا اختصاص دارد و به هر عقلی افاضه نمی شود وداده نمی شود. سرائر معنا می کند ای قلوبهم الصافیه ..عقل تبدیل می شود به روح،روح می شود قلب . قلب که صافی می شود سِّر می شود لذامی گوید ، أی قلوبهم الصافیه البالغه مبالغ الأرواح فی الترقّی

آن قلبی که ترقی کرده و درحد ارواح قرار گرفته .ارواح را عالم عقول می دانیم در بعضی از تعبیرات می توانیم بگوییم ارواح بالاترازعقول هم هستند یا عقول بسیار عالیه، این سّر عرفا یعنی قلب صافشان وقتی ترقی می کند می رسد به اندازه ارواح یعنی درحد ارواح قرار می گیرد به اون حد می رسد . وظاهرا ازاین بالاـتر قلوب عارفین ازاین بالاترنمی تواند برود .چون عرض کردیم خفی ها مال انهانیست.

تعریف غمائم الحکم :

غمائم چمع غمامه است یعنی ابر سفید چون تعبیر به امطر کرد یعنی باراندن و بارش هم از ابر نازل میشه اینجا تعبیرکرد به غمائم، این کرائم کرم ازاین ابرها می ریزد به سر عرفا .

ص: ۸۶

اما مراد ازغمائم حکم، خزائن الهی است که ازآن خزائن همه افاضات صادر می شود تمام جهان از خزائن الهی نازل شدند درقران هم آمده که خزائن پیش ماست و (وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوم) (۱) که همه امور خزائن دارند هرچی دراینجاست خزینه اش در بالاست خزینه دارند، از ذات که بگذرید تمام اینهایی که بین اسماء الهی و انسانها هستند همه خزائن هستند همه مراتب از اعیان ثابته شروع کنید بیایید پایین، تمام می شوند خزائن .

. پس سماء ذات داریم . اراضی نفوس بشری داریم بین آن ذات که به منزله آسمانند واین سرائر که به منزله زمین اند هرچی هست می شود خزائن به تعبیرایشان غمائم الحکم . یعنی همان خزائن که ازآن افاضه انجام می گیرد

حالا ازکدام خزینه بر سّر این عارف می بارد وازکدام بر سّر آن عارف . مختلف است هرکس درحد توانایی اش . البته هرکدام ازخزاین همه اشیاء را دارند فرقشان به کم وزیاد بودن نیست فرقشان به اجمال و تفصیل است هرچقدر خزائن به بالانزدیکتر بشود مجمل تر وبسیط ترمیشود بطوری که اگر بازش کنی تفاصیل بیشتری تحویل می گیری و هرچقدر به پایین تر نزدیک تربشویم به تفصیل نزدیکتر میشود بطوری که اگر بازش کنی خیلی از حقایق دراختیارت نیست .وقتی به عالم تفصیل رسیدیم دیگه بازکردن ندارد هرحقیقت خودش است همین است پخش نمی شود متعدد ومتکثر نمی شود.پس ازهر خزینه که بالاتر افاضه بشود .افاضه غلیظ تر است و وقتی افاضه غلیظ تر بود دریافت بیشتراست .

ص: ۸۷

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۲۱.

تشبیه می کند ذات واجب تعالی را به آسمان و نفوسی که دریافت می کنند این افاضات را تشبیه می کند به اراضی. چون اعتقاد داشتند که آسمان نیروی فعاله است و زمین نیروی منفعله است او می دهد و زمین می پذیرد، قرار شد افاضات از خزائن باشد و قبول از سرائر عرفا، پس جا دارد از سرائر تعبیرکنیم به زمین وازخزائن تعبیرکنیم به سماء .

و «غمائم الحکم» هی خزائن الأسماء الإلهیّه المتوسّطه بین سماء الذات الأحدیّه و أراضی الاستعدادات البشریّه

تعبیرایشان نشان می دهد خزائن همان اسماء اند ولی درکلمات صدرا می خوانیم که یک دانه خزینه نیست بلکه خزائنی هستند که در طول هم هستند، اسماء یک خزاین است بعد ازاسماء هم همینطور تابرسیم به اینجا، هرکدام خزائند وبه به اجمال وتفسیر فرق می کنند، هرچه مجمل تر باشد قوی تر، فشرده تر و دارای کمالات بیشتراست .

المتوسّطه بین سماء الذات الأحدیّه و أراضی الاستعدادات البشریّه

که متوسط است بین ذات احدیتی که به منزله سماء است وبین استعدادات بشریه که به منزله اراضی است .

توضیح کلمه امطار

افاضه را تشبیه کرده به امطار –امطار ریزش است . افاضه هم ریزش است . ریزش بی دریغ پس افاضه را تشبیه کرده به امطار، لفظ مشبه به که امطار است عاریه اورده برای مشبه، این استعاره را می گویند بالکنایه، بعد یکی ازخصوصیات مشبه به را ذکر کرده تا تشبیه غلیظ تر بشود، مشبه به امطار بود . مشبه افاضه بود. خصوصیت امطار این است که از عقل می آید، ایشان خصوصیت امطار را که خصوصیت مشبه به است آورده و درعبارت آشکار کرده این ذکر خصوصیت مشبه به در استعاره می شوده استعاره تخییلیه.

ص: ۸۸

دراین جمله که معروف است المَنِيَّهُ أَنْشَبَتْ أَظْفارَها (۱) یعنی مرگ چنگالش را در بـدن فلانی فرو کرده .مرگ تشبیه شده به یك درنده و خصوصیات آن درنده یعنی خصوصیت مشبه به که چنگال است برای مرگ اثبات شده دراین جمله مشبه را ذکر کرده نه مشبه به یعنی «منیه» را ذکر کرده بعد خصوصیت مشبه به آورده است.

دراین عبارت مصـنف مشـبه ذکر نشده یعنی افاضه مشـبه به که امطار است ذکر شده ویکی ازخصوصـیات همین مشبه به آمده آن ذکر چنگال درآن اسـتعاره می شود اسـتعاره تخییلیه پس آوردن غمامه یعنی ذکر خصوصـیتی از خصوصـیت مشبه به برای اینکه تشبیه واستعاره قوی تر بشود.

شبّهها ب «الغمائم» ترشیحا لاستعاره «الإمطار» للإفاضه، و «المطر» للحکمه.

تشبیه کرده مصنف این خزاین را به غمائم تا ترشیحی باشد برای استعاره امطار للإفاضه، و «المطر» للحکمه دوتا استعاره دراینجا انجام شـده یکی اینکه امطـار عـاریه اورده برای افـاضه و یکی اینکه مطر عـاریه اورده برای حکمت بعنوان ترشـیح هم غمـائم ذکرکرده یعنی هم تاکید کند اسـتعاره اول را هم تاکید کند اسـتعاره دوم را، ترشـیح ذکر خصوصـیتی از خصوصـیت مشـبه به است . پاورقی هم اشاراتی دارد مراجعه بفرمایید.

امطـار را مصـنف عـاریه اورده برای افـاضه و مطر را عـاریه کرده برای حکمت . خداونـد مطر را افـاضه کرد برقلوب عارفـان و افاضه کرد یعنی باران.

و فیه إشاره إلی أنّها مواهب کالمطر، لا مکاسب .

این بحث مطرح است ایا مامی توانیم باعلمی به این اسرار نایل بشویم باکسب می شود این کار را کرد ؟ ایشان با تعبیر به امطار که کسبی نیست، این خزائن با کسب نمیشود بازکرد، این حقایق را باکسب نمیشود به دست آورد هرچقـدر هم فکرکنی قیاس تشـکیل بدهی بالاتر از قیاس هم داشـته باشی تشکیل بدهی بازهم نمیشود به این حقایق برسی این حقایق باید ازجانب خداوند هبه بشود یعنی هدیه است کسبی نیست.

۱- لسان العرب، ابن منظور افریقی، ج۱، ص۷۵۷.

دراین اوردن غمـایم یـا دراسـتعاره اوردن امطـار ومطر همه اشـاره است به أنّها (یعنی حکمت) مواهب است مثل باران مواهب یعنی بخشیده شده یعنی هدیه است، کسب شده نیست . این چنین نیست که کسب کنیم باید باموهبت دراختیار ما قراربگیرد.

و ألاح لهم لوائح القدم فی صفائح العدم.

الاح یعنی روشن کرد و اشکار کرد.

لهم یعنی سرائر عارفین.

لوائح جمع لائحه است، لائحه به معنای نماد،نمود، پدیده، نور و روشنی است.

البته لائحه معنی دیگرهم دارد مطلبی می نویسیم می شود لایحه وتسلیم کسی می کنیم. معنای مناسب همین هابود که عرض شد .

شارح هم لوائح القدم را به انوار القدم تفسیر می کند.

قدم معنایش روشن است یعنی ازلی (انوار ازلیه).

صفائح جمع صـفیحه است با تقدیم (فاء)، صفیحه هرچیز پهنی رامی گویند مثلا یک سنگ پهن یک تخته یک لوح که میشه رویش نوشت . به اسـتخوانهای سـر هم میگوینـد صـفیحه، چون پهن است هشت تا اسـتخوان کنارهم چیده شده وکاسه سـر را تشکیل می دهد به هرکدام میگویند صـفیحه به همه شان میگویند صـفائح، در هرصورت انچه پهن است صـفیحه گفته میشود .دربعضی نسخ میگویند صحائف دارد جمع صحیفه –صفائح هم مثل صحیفه است یعنی ورق یعنی برگ یعنی شیء پهن.

منظور از صفائح اعیان ثابته عرفا است

منظور از صفائح دراینجا اعیان ثابته عرفاست که به منزله لوح اند برای پذیرش فیوضات مثل لوحی است که پهن است و نوشته دران قرار می گیرد این اعیان ثابته هم این چنین است که قابلیت دارد مثل یک لوح که فیوضات درآن واقع شده است.

ص: ۹۰

العدم مضاف الیه صحائف است ومی شود گفت تقریبا صفت صفائح است.

صفائحی که این صفت دارند معدوم اند درخارج چون اعیان ثابت هیچوقت درخارج موجود نمی شوند آنها علم واجب تعالی انـد وجود علمی دارنـد وجود خارجی ندارند البته وجود علمی انها قوی تر است از وجود خارجی انها لذا معدوم در خارج اند دراین عالم معدوم اند . اما درعالم علم اله موجودند صـفائح عدم یعنی اعیان ثابته ای که در عالم عدن هسـتند یعنی عالم اعیان ثابته که موجوداتش هرگز وجود خارچی پیـدانمی کننـد اعیان، موجود خارجی نمی شونـد . فقط آثار اعیان خارج می شونـد، خود اعیان در مرحله علم باقی می مانند ما همه اثار اعیانیم که درخارج موچود شدیم .

حالا که مفردات جمله رامعنی کردیم کل جمله رامعنامی کنیم .

و ألاح لهم لوائح القدم فی صفائح العدم

خـدا برسـرائر عـارفین روشن کرد آن انوار ازلی و قـدیمی را دراعیـان ثـابته آنهـا و چون هرچیز دراینجاست _(دراین عالم)به مقتضـای اعیـان ثـابته است وقتی انوار در اعیـان ثابته این گروه روشن شـد به مقتضای آن عین ثابت در اثر عین ثابت که همین عرفـا هسـتند این انوار ظـاهر می شود چون انوار آن جا ظاهر شـده این جاهم ظاهر میشود.همه موجوداتی که در عالمنـد اعمال ودریافتهایشـان به متقضـای عین ثابتشـان است،وقتی عین ثـابت از این انوار پر شـداقتضا می کنـد که اثرانهـاهم دارای این انوار بشونـد منتهی انواری که می توان گفت عکس آن انواری است که دراعیـان ثـابته افتاده وقرار داده شـده است، نمود آن اسـت اصل انوار مال خـداست نمودش را داده به اعیان،.نمود نمود به این عرفا که دراینجا هسـتند .نمود نمود شایـد چند تا نمود چند تاواسطه مافقط دوتایش راگفتیم.

تعریف انوار قدم

انوار جلالت وعظمت خداهستند انواری که بدون حجاب بتابند همه جهان را می سوزانند . می سوزانند یعنی چی ؟ چهان غیر ازوجود منبسط چیه ؟ غیرازاین تعینات است . این انوار وقتی طلوع کنند از تعینات چیزی باقی نمی گذارند همه تعینات را می سوزانند حالا این انوار در قلب عارف تابیده باید تمام تعینات بسوزه یعنی قلب عارف هیج تعینی از تعینات را نبیند . تعینات باید تمام در ان قلب بسوزد چون اون نور دران قلب تابیده . پس عارف به هیچ تعینی توجه ندارد حتی تعین خودش وبه درجه فنا رسیده منتهی هرکس به اندازه لیاقتش ازاین نور دریافت می کند.

عبارت را شارح معنا می کند.

أی أنار لهم و أظهر علیهم أنوار القدم بالکشف،

ای انار لهم – انار تفسیر الاح است. روشن کرده اشکار کرده است.

واظهر علیهم عطف تفسیری به انار گرفته است.

لوائح قدم را به انوار القدم معنا می کند، یعنی انواری که ازلی اند انوار وجلالت عظمت خدا . بالکشفمتعلق به انار واظهر است یعنی به وسیله کشف بر آنها روشن کرده و ظاهر ساخته است.

انواع دریافت اشیاء

دریافت اشیاء به یکی از سه نحو است بالعلم، بالکشف و بالشهود .

طریق دریافت یکی ازاین سه تاست یا انسان عالم می شود . همه ما عالمیم و می دانیم.

دوم کشف است یعنی اشکار می شود اما نه آشکاری مثل شهود، متوسط بین علم و شهود است درشهود کاملا آشکار می شود یعنی مثل مشاهده است واضح واضح است . برای عرفا این طور چیزها شهود نمی شود اینها کشف می شود برای انسانهایی که کتاب می نویسند و کتاب می خوا نند این انوار معلوم می شود . برا ی انبیاء مشهود می شود هرکس به اندازه توانایی خودش.

ایشان میگوید أنار لهم بالکشف.

و هی (انوار قدم)سبحات وجهه الکریم، الحالّه بالتجلّی الذاتیّ الأقدم، فی حقائق الأعیان الثابته فی العدم .

سبحات در لغت و عرفان انوار جلالت و عظمت خدای تعالی معنا شده است.

اما وجه به معنای ذات گرفتند حتی عرفا.

اول عبارت فتوحات می خوانیم « وجه الشی ء ذاته و حقیقته ف (سبحات الوجه) هی أنوار ذاتیه بیننا و بینها حجب الأسماء الإلهیه (۱) [۳]»

معنای این عبارت آن است که - وجه شی حقیقت شی است پس سبحات وجه یعنی انوار ذات – ذات مرتبه اش قبل از اسماء ذات است پس انوار ذات هم مرتبه اش هم قبل از اسماء می رود. و لازمه اش این است که بین انوار وما، اسماء فاصله باشد چون انها مرتبه اشان مرتبه ذات است .

سبحات وجه یعنی سبحات ذات مرتبه اش ذات است و قبل از اسماء است پس بین ما و بین انها اسماء فاصله است .تعبیر محی الدین اسماء الهی بعنوان حجب قرار گرفته میشود پس چطوری کشف می شود؟ پیداست من وراء حجاب اسماء، کشف میشود درعین حال بازهم تعینات را می سوزاند اگر بدون حجاب می آمد خیلی قوی تر ازاین بود.

شارح از الحاله بالتجلّی الذاتیّ الأقدم، فی حقائق الأعیان الثابته فی العدم میخواهد صفائح العدم را معنا کند، توجه کنید عبارت شارح پابه پای عبارت مصنف جلو می رود وتفسیر می کند .

ص: ۹۳

۱- [۳]فتوحات مکیه (اربع مجلدات)، ابن عربی، محی الدین، ج۲، ص۹۹، فتوحات مکیه،ط بیروت، ابن عربی، محی الدین، ج۱۴، ص۵۶۱.

فی حقایق متعلق به حاله است یعنی این انوار به توسط تجلی در اعیان ثابته حلول کردند واعیان ثابته مشتمل شدند براین انوار بنابراین چون هرچیز دراین عالم است به اقتضای اعیان ثابته است دراین عالم هم مقتضای این انوار برای عارف حاصل است.

دو تفسیر برای تجلی

بنده دوتاتفسیر برای تجلی نوشته ام که میخوانم:

۱.این تفسیر اولی از کتاب اللمع طوسی است «التجلی اشراق انوار اقبال الحق علی قلوب المقبلین علیه (۱) [۴]» تفسیر جامعی است درعین کوتاه بودن اگر قلبی اقبال کند به سمت خدا، خداهم به سمت او اقبال می کند، حاصل این اقبال اشراق نور است. نور الهی اشراق می کند واین اشراق را تجلی می نامیم پس قلبی از قلوب مومنین اقبال می کند به سمت خدا . خداهم که شاکراست وجواب می دهد اقبال می کند به سمت این قلب، حاصل اقبال خدا، اشراق نوراست واین اشراق نور را می گویند تجلی، حالا خدا این تجلی را نسبت به اعیان ثابته می کند .اعیان ثابته دائما اقبال دارند خداهم دائما اقبال دارد و دائما اشراق نور دارد پس اعیان ثابته دائما این نور تابیده را دریافت می کنند. التجلی اشراق انواری است که بر حق صادر میشود بر قلوب کسانی که مقبل علی الحق هستند .

۲.تفسیر دوم درکشف المحجوب (۲) آمده این هم همان است منتهی تفصیل بیشتری دارد .

ص: ۹۴

۱- ۴]اللمع فی التصوف؛سراج طوسی، ابونصر، ص۳۶۳.

۲- [۵]کشف المحجوب،هجویری، ابوالحسن و محمود احمد ماضی، ابوالعزائم، ص۴۳۲.(التجلی هو ما یسطع من الأنوار الربانیه علی قلوب المقبلین التی بها یتمکنون من رؤیه الله تعالی بقلوبهم)

«التجلّی:هو تـأثیر أنوار الحقّ بحکم الإقبال علی قلوب المقبلین الجـدیرین بأن یروا الحقّ بقلوبهم (۱) [۶] » تجلی عبارت است از تاثیر انوار حق بر قلوب مقبلین انوار حق که به حکم اقبال حاصل است حکم اقبال اله این تاثیرمی کنـد برای کسانی که اقبال به خـدا دارنـد انهـا که لایقنـد . تجلی روشن شـد یعنی تـابش نور . ازاسم ظـاهرش هم پیـداست خـدا خودش را آشـکارکندخدا خودش نور آشکار است پس تجلی یعنی تابش نور بر قلب افراد . اینجا تابش نور است براعیان ثابته.

به عبارت توجه کنید این سـبحات وجه حلول می کنند در اعیان ثابته .چطوری حلول می کنند؟ به وسیله تجلی یعنی وقتی خدا اقبال می کنـد به اعیان ثابته، حالا می کنـد تعبیری است که اشاره به حـدوث دارد واین تعبیر از باب ناچاری است، اینجا چیزی حـادث نیست همه چیز ازلی است . وقـتی خـدا تجلی می کنـد بر اعیـان یعنی اقبـال می کنـد واشـراق نور می کنـد بر الوان ان سبحات وجه به توسط این تجلی حلول می کند در اعیان ثابته.

عبـارت را نگاه کنیـد الحاله بالتجلّی.یعنی ان سـبحات که انوار الهی انـد به سـبب تجلی دراعیان ثابته حلول می کننـد اما حلول درآنجا جسمانی نیست حلول مناسب همان جاست .

تجلی را تجلی ذاتی گرفته چون سـبحات مـال ذات بودنـد پس تجلی تجلی ذاتی است گاهی تجلی، تجلی اسـماء است اسـماء تجلی می کنند اما اینجا تجلی ذاتی است این را گفتیم من وراء حجب اسماء است ..

۱- [۶]موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، رفیق العجم، ص۱۶۱.

الأقدم، فی حقائق الأعیان الثابته فی العدم

تجلی را می کوید تجلی اقدم یعنی تجلی ازلی تجلی که قبل ازهمه تجلی هاست . اقدم یعنی ازلی چون خداوند همیشه بر افراد تجلی دارد، این تجلی اقدم است . قبل از همه تجلی ها این تجلی انجام شده همان تجلی بر اعیان ثابته است.

فی حقایق اعیانی که ثابت هستند درعالم عدم . عدم هم به مناسبت این است که اعیان ثابته هرگز رایحه وجود را استشمام نمی کنند وبه خارج نمی آیند آن که به مرحله خارج می آید اعیان ثابته است .

شبّه أعیان العارفین

عبارات سختی است من سعی می کنم توضیح بدهم توضیحش هم مسلم گویا نیست چون مطالب مطالب ماوراء کلام است، مطالب ماوراء عقل است همان طورکه دراول بحث اشاره کردیم نه باعقل می شود دریافت کرد نه باکلام می شود توضیح داد با شهود باید دریافت کرد..

شبه اعیان العارفین بالصفائح .

تعبیر اعیان ثابته در بیان مصنف نبود مصنف گفت صفائح بالعدم .استعاره آورد، تشبیه کرد اعیان را به صفائح که آن مشبه به بود،عاریه اورد برای آن اعیان .ایشان هم می فرماید شبه اعیان العارفین بالصفائح .

قبل وجودها فی عالم الشهاده،

اعیانی که قبل از وجود آنها درعالم شهادت باشد آنهاکه بعد از وجودشان دراین عالم شهادت هست آنها هم اعیانند ولی آن ها ر اتشبیه نکرده به صفائح یعنی اعیانی که درمرتبه علم اند، همان اعیان ثابته که عرض کردیم، عبارت نشان می دهد که این اعیان وجود می گیرند در عالم شهادت منتهی قبل از وجودشان درعالم شهادت صفائح نامیده می شوند.

یعنی مصنف آن هاارا قبل اینکه بوجود بیایند درعالم شهادت به انها صفائح گفته ظاهر این عبارت نشان میده خود این اعیان درخارج می توانند بیایند . درحالیکه همه خود بزرگوران گفته اند «الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود ابدا» اعیان ثابته استشمام نمی کند بوی وجود را هرگز .اعیان ثابته موجود نمی شوند درخارج پس ناچار باید بگوییم اثار اعیان ثابته اند که در خارج موجود می شوند، شاهدش هم در عبارات هست . من یادم رفته بیاورم . پس دراینجا مراد از قبل وجودها فی عالم شهاده یعنی قبل وجود اثارها فی عالم شهاده .

المنتقشه بالمعارف،

اینها صفتهایی است که برای اعیان ثابته گفته شده است .صفت برای عالم شهادت نگیرید یعنی اعیانی که با ان صفت نقش بسته اند نقش معارف درانها افتاده است .

الکامنه فی غیب الذات

اعیانی که درغیب ذات مخفی شدند یعنی جایگاهشان آن جاست در ذاتی که غیب است.

المتجلّیه بصورها فی أمّ الکتاب

این هم صفت دیگر است برای اعیان.

ضمیر بصورها به خود همین اعیان برمی گردد اعیانی که باهمان صورتی که دارند تجلی می کنند درام الکتاب .

ام الکتاب راچنانچه صدرا نوشته قبل از قلم می داند . قبل از قلم اعلی و قلم را که نویسنده در لوح محفوظ است قبل از لوح محفوظ قرار می دهد و لوح محفوظ را قبل از لوح محو اثبات می گیرند.

لوح محو واثبات را بعضی تطبیق می کنند بر نفوس فلکیه . بعد لوح محو واثبات را لوح قدر می نامند.(عالم قدر) . لوح محفوظ را با آن قلمی که می نویسد در لوح محفوظ عالم قضا می نامند .

ام الکتاب قبل از اینهاست . صدرا همه اینهارا مراتب علم خدا قرار می دهد نمی گوید علوم الهی متعدد است، می گوید یک علم است منتهی مراتب دارد . پس ام الکتاب به تعبیر ایشان قبل از قضاست یعنی قبل از قلم اعلی است. قلم اعلی بااستفاده از ام الکتاب مقضیات را در لوح محفوظ می نویسد بعد مقضیات از لوح محفوظ تنزل می کنند در لوح محو و اثبات وقدر یا اقدار را تعیین میکنند و ایجاد می کنند بعد قدر در عالم محو واثبات هست قابلیت محو دارد قابلیت اثبات دارد،پس ام الکتاب روشن شد بالاترین مرتبه است .

حالا می فرماید :

المتجلّیه بصورها فی أمّ الکتاب- بالصفائح.

این اعیان ثابته با همان صورتی که دارند درام الکتاب تجلی کردند ودر آنجا اشکارند . شبه اعیان العارفین را که این صفات را برایش داشتیم بالصفائح.

و فی شرح الإمام العارف عفیف الدین التلمسانی- رحمه اللّه-: «فی صحائف العدم» (۱) [۷]و هما متقاربتان فی المعنی ،

ودر شرح امام عارف عفیف الدین تلمسانی رحمه الله به جای فی صفائح العدم فی صحائف العدم امده یعنی جمع صحیفه و صفائح که درنسخه ایشان است و صحائف که در نسخه ماست ازنظر معنا نزدیک هم هستند صفائح یعنی لوح صحائف هم یعنی ورق و برگ.

إلّا أنّ ما وجدناه فی نسخ المتن کلّها: «صفائح».

درتمام نسخ ما صفائح دیدیم ولی درنسخه ایشان صحائف دیدیم .ولی چون معنایشان متقارب است هیچ تفاوتی ندارد.

ص: ۹۸

۱- [۷]شرح منازل السائرین، تلمسانی، عفیف الدین سلیمان بن علی، ج۱، ص۴۹.

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت سوم خداوند به عارفان ۹۴/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت سوم خداووند به عارفان

و دلّهم علی أقرب السّبل.

و هی طریق الأحدیّه الساریه فی الکلّ، التی هی الصراط المستقیم المخصوص بالربّ؛ کما قال تعالی حکایه عن هود علیه السّلام: (ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ) (۱) [۱]

بحث ما در نعمی بود که خداوند به عرفاء داده است دو مورد از نعم را ذکر کردیم و قرار بود شش تا ذکر کنیم و حالا در مقام بیان سومین نعمت هستیم.

سومین نعمت خداوند به عارفان

یکی از مبهمات عالم، نحوه، خلقت جهان است و خداوند عرفاء را به نحوه خلقت، عالم کرده است، آن هم از طریق کوتاه ترین راه و این نعمت بزرگی است که به آن ها عطا فرموده است.

نحوه دلالت خداوند

نحوه دلالت و راهنمایی خداوند چگونه است و خداوند چگونه عرفاء را به این مساله مهم راهنمایی کرده است؟

بحثی که الان می خواهیم شروع کنیم از مباحثی است که از آخر به اول می آییم و به روش خود ایشان وارد بحث نمی شویم.

نحوه ایجاد در نظر عرفاء به این صورت است که خداوند در مراتب تنزل می کند و در هر مرتبه ای وجود، متنزل و متعین به تعینی می شود تا آن وجود به انسان می رسد و در انسان مخفی می شود یعنی در پشت تعین انسان مخفی می شود به طوری که وقتی ما نگاه به آن وجود می کنیم تعین انسان را می بینیم و اگر بتوانیم از این تعین عبور کنیم وجود خدا را می بینیم.

ص: ۹۹

۱- هود/سوره۱۱، آیه۵۶.

حال سوال این است که چه وقت ما می توانیم از این وجود عبور کنیم و خود انسانی که صاحب ابن وجود است چگونه می تواند از این تعین عبور کند ووجودش را ببیند؟

ایشان می فرماید: از طریق فناء یعنی این تعین را باید نبیند، تعین خودمان و تعین دیگران را نباید ببینیم در این صورت آن وجود متنزل را که تعین ما لباس دارد و ما این لباس را کنار زده ایم، آن وجود متنزل را می بینیم و آن وجود متنزل تلالوء می

کنـد و شـروق و تابش دارد و شـروق و تابش سـبحات وجهش، باقی مانـده تعین ما را می سوزانـد و چیزی باقی نمی ماند و ما کاملا از تعین خودمان غافل می شویم و تعین را نمی بینیم نه تعین خودمان و نه تعین دیگران را و فقط همان وجود را می بینیم واین وجود به صورت یک صراط مستقیم است که خداوند روی آن صراط است و ما این صراط مستقیم را طی می کنیم تا به خدایی که تنزلش را یافته ایم برسیم و در این مسیر بازگشت که از وجود خودمان به سمت اله می رویم،به این صراط مستقیم نحوه خلق و تنزل وجود را می یابیم و می فهمیم که چگونه عالم خلق شده است.

بنابر این خداوند تنزل می کند و با تنزلش در مراتب، تعینات را به وجود می آورد.

نکته۱:

نمی خـواهیم بگوییم مراتـبی هست و خـدا در آن مراتب تنزل می کنـد بلکه خود این تنزل، مراتب درست می کنـد نه این که مراتب بـا قطع نظر از تنزل وجود داشـته باشـد و خـدا در این مراتب تنزل کنـد بلکه همه چیز را خـدا سـاخته حتی مراتب را(با تنزلش مراتب را ساخته) اصـلا تنزل یعنی مرتبه دار شـدن، خداونـد مطلق است و حتی قید اطلاق هم ندارد، نمی توانیم برایش مرتبه درست کنیم، گـاهی اوقات برای این که مطلبی را بیان کنیم، می گوییم مرتبه وجودی، مرتبه کـذا و...از باب این که می خواهیم مطلبی را تبیین کنیم والّا برای خدا نمی توان هیچ مرتبه ای درست کرد، او فوق مراتب است بلکه سازنده مراتب است، موجودات بر اساس وجود او به وجود می آینـد تا به انسان می رسـیم، البته به مادون انسان کار نـداریم، اگر انسان روشن بشود آن هم روشن می شود ولی الآن بحث ما در انسان است.

نکته۲:

تعینات همان تنزلات درست می کند نه این که یک تعینی از بیرون بیاوریم روی این تنزلات بیاندازیم و این تنزل، متعین بشود بلکه خود این تنزل وقتی در این مرتبه بیاید تعین همان مرتبه را می گیرد.

همان طور که گفته شد اگر شما انسان را می بینید آن وجود را نمی بینید وجود متنزل را نمی بینید و فقط همین متعین را می بینید منتهی به ما می گویند یک وجود متنزلی هست و ما درکش می کنیم، درک کردن کافی نیست باید او را ببینیم و آن را شهود کنیم نه فقط درک کنیم، الان این حرف هایی که زده می شود ما آن را درک می کنیم و سعی هم می کنیم و هم به خودمان می باورانیم وهم بعد از باوراندن واقعا باور می کنیم که وجودی در پس ما هست، آثارش را ما می بینیم اگر این وجود نبود که ما نبودیم و یقین می کنیم که وجود هست منتهی یقین علمی نه یقین شهودی یعنی پی بردن از آثار یا بر اثر گفتن بزرگان، بالاخره پی می بریم که وجودی هست اما وجود را نمی بینیم.

کی می توانیم این وجودی که در ورای تعین انسان مخفی شده ببینیم، وقتی این تعین محوبشود وقتی این تعین فانی بشود . شروع می کنیم به اعمال حسنه وکسب علوم وتقرب الی الله تا توجه مان به خداکامل بشود و درنتیجه تعین مان نبینیم و آن وقت است که چشم بصیرتمان بازمی شود و آن وجود را می بینیم آن وجود یک وجود معمولی نیست، یک وجودی است که دارای انوار است . انواری که اگر جلوه کند کل عالم را می سوزاند .خوب الان برما جلوه می کند .تعین مارامی سوزاند دیگر تعینی باقی نمی ماند]در ذهن من وتوجه من[، تعین بیرونی سوخته نمی شود، در بصیرت وقلب ودریافت من، تعین سوخته می شود، چون من دردریافتم به آن وجود رسیدم. این وجودی را که سریان دارد یا اگر تشبیه معقول به محسوس کنیم امتداد دارد و مانند یک صراط ازما کشیده شده وامتداد یافته تا الله، صراط مستقیمی که واجب تعالی روی آن صراط است وما به بالا پیش می رویم وبرمی گردیم به بالا.وجود ازبالا به پایین آمده است و حالا ما ازپایین به بالا می رویم. همه ما این مراتب را می بینیم ومی یابیم که این مراتب چگونه این مراتب شدند چون ازاینجا عبورمی کنیم .بالاخره صراط است صراط مستقیم هم هست چیزی هم مخفی نیست همه آنچه سر راه است می بینیم و راهنمایی می شویم به ایجاد یا به کیفیت ایجاد. وبه عبارتی دیگربه کیفیت تنزل که اسمش را مصنف، المنهج الأوّل گذاشته است .

خـدا مارا به نزدیکترین راه به المنهـج الأوّل یعنی به وجودی که افاضه شده و با آن وجود، عالم آفریده شده راهنمایی می کند با نزدیکترین راه یعنی با این صـراط مسـتقیم که صـراط احدیت است، که درهمه موجودات سـرایت کرده یعنی همان بسـیط با تنزلش وهمان احـد با تنزلش و تا آن اخر وساطتش محفوظ است، ترکیب برای این تعین است، او همچنان بسـیط است درتمام مسیری که سریان دارد .

کلمه مسـیراز بـاب تشبیه معقول به محسوس است والا مسـیری درکارنیست واین اقرب الطرق است، برای یافتن این مهم، کوتاه ترین راه همین است یعنی به فنا برسـیم وبراثر فنا و ندیدن تعین،اگراین صـراط مستقیم یعنی وجود احدی ساری پیش ما روشن بشـود تمـام این وجـود معلوم می شود . مـادیگر گرفتـار مراتب نمی شویم فقـط می دانیم مراتـبی هست ولی دیگر این تعینـات ومراتب اینها ما را مشغول نمی کند ما فقط طریق احدی و بسیط را می بینیم و ازهمان جا به همه چیز می رسیم .

پس توجه کنیـد یکی از نعمتهـای خداونـد این است که عرفا را به منهـج اول یعنی به نحوه وکیفیت ایجادآشـنا می کنـد، علی اقرب السـبل بـانزدیکترین راه که همـان راه احـدیث،ساری درموجودات است یعنی همان صـراط مسـتقیم است انسان را دراین صراط مسـتقیم می انـدازد و راهنمـایی می کنـد که نحوه ایجـاد ویا نحوه تنزل چگونه است . این یکی ازنعمت هایی است که خداوند به عرفا داده و نحوه خلق را یافته اند.همان مطلبی که خیلی ها در موردش گرفتار ابهامند وبرایشان حل نشده است.

ص: ۱۰۲

تنها راه رسیدن به این مساله راه احدیت ساریه است، این احدیت ساریه درکافر هم ساری است این طور نیست که در مومنین ساری باشد پس کافرهم درهمان صراط است ولی خودش نمی فهمد منتهی دراین صراط هست که منتهی می شود به اسم مذل خدا .دراین صراط است کافرهم دراین صراط پیش می رود و به اسم مذل منتهی میشود آن مومن به اسم هادی منتهی می شود یا اسم رحیم وامثال ذالک همه در صراط مستقیمند هیچ کس بیرون راه نیست بنابراین اگربخواهیم مراتب بیان کنیم چاره نداریم که این صراط ذکر کنیم روشن است این صراط منحصر است نه اینکه صراطی داشته باشیم این نزدیکترش باشد. کافر وغیرکافر، کوچک وبزرگ، مادی ومجرد درهمین صراطند این صراط سریان وجود است اگر چیزی ازاین صراط بیرون باشد وجود دران سریان نشات گرفته اصلا موجود نیست . پس این صراط ؛ صراط منحصر است.

و لا شكّ أنّها أقرب الطرق

اثبات اقرب الطرق

واقعیت یک مطلب است و ورود مایک مطلب دیگر است، واقعیت همین است که یک صراط بیشتر نداریم ولی وقتی ما می خواهیم وارد بشویم، چطور وارد بشویم .که دراین صراط بیاییم ودرک کنیم، یکی می بینید که متکلم می شود و در صزاط خلق می رود، یکی فیلسوف می شود و در صزاط صدور می افتد، آن که متکلم است می گوید: خدا خلق کرد، کاملا خلق را ازخدا جدامی کند و صراطی قایل نمی شود ولی فردی که فیلسوف است می گوید خدا صادر کرد و یک سنخیتی هم قایل می شود اما این تغییر ممتد را نمی بیند اینهاهم از آن وارد میشوند حالا اگر خداوند یاریشان کند دوباره وارد صراط می شوند اما یک منحنی یا دایره ای به طور ضایع طی کرده اند و بعد وارد صراط شده اند ولی راه خودشان را طولانی تر کرده اند، این کوتاهترین راه است در واقع تنها راه است در اعمال ما و ورود ما کوتاهترین راه است .یعنی ممکن است در راههایی مختلفی که خودمان جعل می کنیم وارد بشویم والی انها خیلی طولانی است

، اگر تازه به مقصد برسیم(این بهترین و کوتاه ترین راه است).

راه واقعی همین است، چند تا راه نداریم، تصور نشود این که می گوییم اقرب السبل است یعنی جندتا راه داریم و این راه اقرب الطرق است، زیرا جند تا راه نداریم جندتا راه می رویم و این کوتاهترین راه است که خداهم تفضل به عرفا است و هم کوتاهترین راه دراختیارشان گذاشته است .و آن ها بدون این که دنبال این قیل و قا ل ها بروند و دنبال راههای منحرف بروند ازاول وارد راهی می شوند که خدا به ایشان معرفی کرده است و در این راه با اراده شروع به طی مسیر می کنند تا به درجه فنا برسند و تعیناتشان می سوزد، وراه کوتاهی هم هست، داریم کسانی که درهجده سالگی خیلی چیزهارا دیدند، ماکه فلسفه وکلام می خوانیم، پیرهم که می شویم هیچ چیز نمی بینیم، اگر هنر کنیم.در سن پنجاه .شصت سالگی به مقصد برسیم، راه طولانی رفتیم .

سوال : پس چرا گفته می شود الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق

پاسخ: منافات ندارد که خداوند یک طریق داشته باشد ولی الطرق الی الله بعدد انفس الخلایق باشد، طریق الی الله صراط مستقیم است،یک صراط مستقیم هم بیشتر نداریم پس طریق الی الله یکی است ولی ازآن طرف هم میگوییم راههای رسیدن به خدا به تعداد خلایق است بی نهایت طریق الی الله داریم اما این دو باهم تفاوت ندارد، این راه که جسمانی نیست،راه حسی نیست راه نفس ماست هرکس از همین نفس خودش باید شروع کند دراین مسیر بیفتد پس این راهی که من میروم ازنفس خودم شروع میکنم و راهی که شما می روید ازنفس خودتان می روید، فرق دارد ولی هردو طریق مستقیم است، پس هردو یکی است درواقع طرق الی الله بعدد انفس الخلایق می باشد.

ص: ۱۰۴

راه ازنفس شروع می شود راه بیرونی نیست،.تمام تکاملات مال نفس ماست ماکه بیرون کاری انجام نمی دهیم تمام کارمان این است، این راهی که راه نفس است موانع را برطرف کنیم این مثلاـ دیواری کشیده شده درمقابل نفس ما واین راهی که میخواهیم طی کنیم این دیوار را باید برداریم .با اعمال حسنه و چله نشینی وکسب علوم باتوجه به الله وهر راهی که عرفا اشناهستند راههای شرعی، بااین راههای شرعی دیوار خراب می کنیم، مانع برمی داریم وارد راه می شویم وهمین مسیر را طی می کنیم.

صدرا در شواهد ربوبیه (۱) بعد ازاینکه دلایل بر وجوه خدارامی آورد، یکی از دلایل را نفس قرار می دهد، می گوید: ازنفس خودمان که آیات انفسی است به خدامی رسیم ومی گوید: این طریق بسیارخوبی است سالك و مسلك دراین طریق یکی است فقط مسلوك الیه که خداست فرق می کند والا سالك ومسلك یکی است، سالك انسان است، مسلك هم نفس اش است . یعنی درهمین مسلك خودش جلو می رود و به خدامی رسد، فرق میکند با آن جا که سالك ماییم مسلك هم آیات افاقی است .که ما دراین ه بیات افاقی می رویم وبعد به خدامی رسیم .اما ازآن جا که ما ازطریق نفس استفاده می کنیم وبا آیات انفسی خدارا ثابت می کنیم این چنین نیست که وارد راه دیگری بشویم جز نفس مان پس مسلك هم می شود نفس مان، همانطور که سالك نفس است. دراینجاهم همین طوراست سالك ها ومسلك ها نفوس اند. بنابراین الطرق الی الله بعدد انفس الخلایق بااین بیانی که گفته شد درست است.

۱- [۲] . الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، صدرالمتالهین، ص۴۶.

متن :و دلّهم علی أقرب السّبل. إلی المنهج الأوّل.

این مجموعش یک نعمت است که شارح به خاطراینکه اقرب السبل می خواسته است توضیح بدهد، تقطیع کرده است و بین این دوجمله فاصله انداخته است.

نعمت سوم ازنعمی که خداوند به عرفا عطا کرده این است که آنهارا راهنمایی کرده به کوتاهترین راه یعنی به ایجاد و به کیفیت ایجاد .

من قبل از اینکه کلام ملا عبدالرزاق را بخوانم کلام تلمثانی بخوانم باآن توضیحاتی که من عرض کردم این عبارت تلمثانی را بخوانم روشن می شود..

و أقرب طرق العارفین أن یوقفهم الحقّ تعالی علی کیفیّه فناء حدودهم و رسومهم حدّا بعد حدّ، و رسما بعد رسم، ذاهبین إلی حضره المحو (۱) [۳]

اینهارا یکی یکی، حد ورسمشان را فانی می کنند تااینها به سمت حضرت بروند با تعین فانی شده این نزدیکترین راه است .

نزدیکترین راه این است که روح وجوب متنزل، سبحات وجه اله، این تعینات رابسوزاند . حد بعد حد و رسم بعد رسم را نابود کند.

.خداوند به آن ها یاد می دهد که چگونه این حدود را کنار بگذارند.

این هم مطلب مهمی است که ماوقتی وارد راهی می شویم چیزی بلد نیستیم خود خدا به ما یاد می دهد چطور بیاییم. در ابتدا خودمان یک چیزهایی می فهیم، شریعت هم چیزهایی به ما یاد می دهد، خودش به ما یاد می دهد تا ما به نتیجه مطلوب برسیم و از تمام راهها که رد می شویم و لیاقت پیدامی کنیم برای راه های دیگر، می یابیم که کسی هست که مارا راهنمایی می کند ومانیستیم که این راه رامی رویم .پس این حق است که عرفا را راهنمایی می کند که حدی را بعد از حدی ضایع کنند .

۱- [۳] شرح منازل السائرین،تلمسانی، عفیف الدین سلیمان بن علی، ص۴۹.

وقتی ماوجود متنزل می یابیم تعینات را می سوزاند، خود ملاـ عبدالرزاق به این مطلب اشاره می کند. می خواهم از خود عبارتی که گفته شده این حرفی راکه زدم دربیاورم و دلیل بر حرف خودم بیاورم.

ببینید روایت دارد که سبحات وجهش، جهان را می سوزاند، البته بعضی وجه رابه معنای ذات گرفته اند چون سبحات ذات است ولی عرفا وجه را به معنی ذات نمی گیرند بلکه وجه رابه معنای خودش نگه می دارند و برآن وجود متنزل حمل می کنند، بعضی میگویند منظور از وجه، ائمه علیهم السلام هستند و بعضی می گویند همان وجود منبسط،وجود متنزل است.

سبحات وجه یعنی انوار عظمت و جلال همین وجه، نه انوار وعظمت آن ذات زیرا ذات که اصلا تصورشدنی نیست، .این انوار و وجه هست که اگر بی تعین بیاید عالم را می سوزاند.خوب حالا براین عارف بدون تعین ظاهر می شود.

لازم نیست ازآن بالای بالا، سبحات ذات بیاد که بسوزاند، همین وجه هم سبحاتش می سوزاند منتهی پشت تعین است، اگر بدرخشد تعین ازبین می رود و می آید و این تعین را می سوزاند . پرسش: الان واقعا این وجه با تعین همراه است پس چراتعین را نمی سوزاند.

پاسخ: تعین الان سوخته است کل شیء هالک (۱) [۴] نه بعدا هالک است همین الان هالک است همه تعینات سوخته است من نمی بینم. من تعین سوخته رانمی بینم سوخته است ولی من تعینش را می بینم زیرا من درست نمی بینم اگردرست ببینم اصلا تعینی نیست همه تعینات از بین رفته است پس نگویید چرا الان تعین موجود است الان تعین موجود نیست، در تخیل من تعین موجود است. عالم تمامش خیال است خیال به این معنا که او اصل وجودش واقعیت است ولی تعیناتش خیال است،.این تعینات رابایدندیده بگیریم تابه حق برسیم، ما فقط تعینات را می بینیم این قوه خیال ما تعینات را پیش ما تقسیم می کند،خداوند درخیال ما تصرف می کند تعینات را وهم می کند وقتی خیالمان وتعینات کنار می رود و بیرون از خیال می آییم، می بینیم هیچ چیز نیست و فقط چیزی که هست خدا و وجه اش است .

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۸۸.

و هی طریق الأحدیّه الساریه فی الکلّ،

اقرب السبل را نشان می دهد، همان احدیتی که از اسماء وصفات شروع کرد، و در تمام موجودات تنزل پیداکرد، همان باوساطتش آمد و فقط چیزی که بود تنزل پیداکرد وبا تنزلاتش مراتب وتعینات درست شد .

التی هی الصراط المستقیم المخصوص بالربّ

آن احدیت ساری همان صراط مستقیمی است که مخصوص به ربّ است،

اگر کسی در این را قرار بگیرد فقط رب را می بیند و کس دیگر را نمی بیند و فقط کافی است در این طریق وارد بشود روی آن صراط مستقیم قرار می گیرد.

کما قال تعالی حکایه عن هود علیه السّلام: (ما مِنْ دَابَّهٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ (۱) [۵]) آخذ بناصیتها کنایه است، ای مالکها و قاهرها، خدا مالک همه است و غالب همه است محیط برهمه است.

ان ربی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ مفسرین گفتند یعنی ان ربی علی الحق و العدل، صراط مستقیم حق وعدل معنا کردند. این معنای خوبی است ولی عارف بالاتر معنامی کند ف صراط مستقیم یعنی همین طریق احدیتی که ساری فی الکل است . همین وجودی که متنزل شده وتمام جهان از نور او پر است واگراونبود هیچی نبود.

و لا شکّ أنّها أقرب الطرق.

شکی نیست که صراط مستقیم اقرب الطرق است بامباحث علم هم اقرب الطرق است زیرا گفته شده است که :بین دو نقطه کوتاهترین راه خط مستقیم است . خط منحنی یک مقدار طولانی است. پس این درمسایل علمی هم ثابت شده است لا شبهه و لاشک که صراط مستقیم اقرب الطرق است زیرا راهی که میخواهیم طی کنیم اگرمستقیم طی کنیم نزدیک تر است، اقرب الطرق امر بدیهی است .

۱- هود/سوره۱۱، آیه۵۶.

الی االمنهج الاول

الی المنهج متعلق به چیست؟

دربیاناتی که من داشتم اشاره کردم که متعلق به «دلهم» است (دلهم الی منهج الاول الی اقرب السبل) یعنی آن ها را به منهج اول راهنمایی کرد باکوتاهترین راه .

شاید کسی فکر کند متعاق به سبل است یعنی(دلهم الی اقرب السبل الی منهج الاول) یعنی به کوتاهترین راهی که به منهج اول بود، راهنمایی کرد یعنی انهارا درمسیری انداخت برای بدست آوردن کیفییت خلق که اقرب السبل بود،پس اقرب السبل الی المنهج الاول.

این نظر هم خوب است که الی المنهج متعلق به« الی السبل» بشود، اگراینگونه بگوییم توجه کنید چه قدر شارح ماهرانه گفته، این عبارت خودش را با اقرب الطرق ختم کرده و چسبانده به عبارت مصنف «لا شك انها اقرب الطرق الی منهج الاول» یعنی طوری گفته کلام مصنف تقطیع نشده، یعنی وصل کردنش وصل کردن ماهرانه است.

أی التنزّل فی المراتب الذی هو الإیجاد بترتّب التعیّنات، حتّی

شارح در صدد توضیح منج اول است، منهج اول یعنی راه اول یعنی راه ایجاد ازایجاد تعبیرمی کنیم به تنزل . تنزل تعبیر عرفانی و ایجاد تعبیر فلسفی است .

ایشان «تنزل فی المراتب» را با تعبیری که مانوس به ذهن ما باشد یعنی تعبیر فلسفی بیان می کند.

الذی صفت تنزل است تنزل فی المراتب همان ایجاد است منتهی به ترتب تعینات، به این صورت که تعینات مترتب بشوند . وجود که دارد می آید تعینات را مرتب می کند پس وجود درپس این تعینات،مرتب میشود این می شود تنزل در مراتب.

ص: ۱۰۹

تنزل درمراتب نه به این معناست که مراتبی موجود است تنزل دراین مراتب انجام می گیرد بلکه به این معناست ایجاد به ترتب تعینات مراتب مختلف حاصل میشود نه حاصل باشد این تنزل دران حاصل سریان کند بلکه ایجاد است به ترتب، تعینات باهمین ایجاد مترتب می کند.

حتی اختفت الهویّه الإلهیّه فی الهذیّه البشریّه؛

هذیه همان تعین است،هویت الهی در هذیت بشریه مخفی شد، اینجا اخر سریان نبود چون بحث ما در انسان است که می خواهد اقرب السبل الی الله را طی کند یا اقرب السبل الی کیفت تنزل را طی کند هویه الهیه را اوردیم در هذیه بشریه .والا این جا این هویت وسریان ادامه پیدامی کند تابرسد به اخرین درجه وجود یعنی حقیقت.

فأقرب السبل هو رفع حجب التعیّنات عن وجه الذات الأحدیّه

حالا باید به منهج اول راهنمایی بشویم منتهی با اقرب السبل .اقرب السبل چیست؟ قریب ترین راه درس خواندن نیست ازمعلم شنیدن نیست نزدیکترین راه سوزاندن تعینات است . تعینت رابسوزان هم راه نزدیک میروی هم مطمئن میشوی راهت درست است، حجب تعینات را که پرده ای برروی ذات احدیت کشیده شده برطرف کن، ذات احدیت که تنزل کرده است پرده رابرطرف کن .این برطرف بشود ذات احدیت متنزله (وجه)آن دیده میشود پس کوتاهترین راه برطرف کردن این حجاب تعین است .

الساریه فی الکلّ، بالمحو و الفناء فی الوحده حتّی تشرق سبحات جلاله

فاقرب السبل رفع حجاب تنزل است یعنی از روی ذات احدیت متنزل یافته ازروی ان برطرف کن. آن وجه را می بینی، ذات احدیتی که سریان درکل کرده است.

ص: ۱۱۰

بالمحو متعلق به رفع است. حجاب تعینات به اینکه محو وفانی در وحدت الهی شویم.

حتی تشرق سبحات جلاله ...تا بتابد آن انوار جلال این وجه یا انوار جلال این وحدت درجای خودش گفته سبحات وجه، درجایی گفته سبحات جلال، اینجا اضافه به وجه نکرده سبحات جلاله است.

درکلام حضرت امیر هم سبحات جلاله است . پاورقی هم چند روایات عبارات مختلف اورده . ضمیر جلاله برگردانیم به وجه خدا . جلال خدا یا جلال وجه خدا.

فتحرق ما سواه، کما أشار إلیه فی قوله علیه السّلام : «إنّ للّه سبعین ألف حجاب ...»- الحدیث

تحرق ماسوای وجه را، ما سواه خد اوماسواه، وجه تعینات است که شروق سبجات جلال انسان رامی سوزاند وکلا فانی می کند، دیگرانسان تعین خودش رانمی بیند،منظور سوختن بیرونی نیست لذا من که آن عارف را می بینم تعین اورامی بینم پیش او سوخته آن عارف تعین خودش رانمی بیند .ولی من اورا باتعین می بینیم در بیرون نسوخته درعقل وقلب وبصیرت او تعینش سوخته است و لذا بصیرتش تعین نمی گیرد. اگربخواهد ظاهر بشود همه رامی سوزاند .

و فی کلام علیّ علیه السّلام «الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر إشاره» (۱) [۶]

درکلام حضرت علی (ع) است حقیقت این است که سبحات جلال اشکارشود آن وقت تعین میرود کنار حقیقت ظاهر میشود . کشف یعنی روشن شدن. وقتی سبحات جلال برای ماکشف میشود ان وقت معلوم میشود به حقیقت رسیده ایم قبلش به حقیقت نرسیدیم تعین دیدیم تعین که حقیقت نبود تعین تخیل بود پس حقیقت همان سبحات جلال است اگر کشف شد مابه آن رسیدیم بقیه اش حقیقت نیست بقیه اش تخیل است.

۱- روضه المتقین، مجلسی، محمد تقی، ج۲، ص۸۱.

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت چهارم خداووند به عارفان ۹۴/۰۳/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت چهارم خداووند به عارفان

و ردّهم من تفرّق العلل إلی عین الأزل.

چهارمین صفت از صفاتی است که حکایت می کند از لطف خدا به عرفا، خداوند نعمت هایی خاص به عرفا داده که انها را مصنف ذکر می کند ازجمله این نعمت ها این چهارمی است که الان خواندیم.

توضیح این مطلب این است که همه موجودات از ذات احدیت تنزل کردند، به تعبیرفلسفی صادرشدند، به تعبیر کلامی خلق شدند،همه ازانجا آمده اند اگر اونبود هیچی نبود .

موجودات به ترتیب نازل شدند وهر مرتبه قبلی حجابی بود برای مرتبه بعدی، چون همه مراتب تعینات بودند، تعینات حجابند بنابراین هر تعین قبلی وهر مرتبه قبلی حجاب برای مرتبه بعدی می شود،عرفا دراخرین مرتبه از مراتب وجود که مرتبه وجود عنصری ومادی است بوجود امدند یعنی همه این تعینات را گذراندد وعبورکردند تابه این اخرین تعین رسیدند پس تمام تعینات غیراز خودشان، حجابشان قرار می گیرد وتعین خودشان که ازهمه غلیظ تراست باید غلیظ ترین حجابشان باشد و تعینات دیگر غیرخودشان تعینات خارجی وحجابهای خارجی اند اما تعین خودشان حجاب داخلی است وحجاب داخلی تاثیرش بیشتر است ازحجاب خارجی .همه اینها حجابند واین حجاب برای همه انسانها هست ولی خداوند نعمتی به عرفا داده که اینها را از حجاب ها گذرانده وبه ذات احدیتی که از همان جا نازل شدند رسانده است واینها ازاین پلکان حجب بالا رفتند تا به بام وجود رسیدند .

ص: ۱۱۲

این علل متفرقه که همان وسایط بین این عارف وخدا هستند وهمان تعینات فاصله بین عارف وخدا هستند اینهارا خداوند کنار زده عرفا از این تعینات رد شدند به عین ازل که آن ذات ازلی است رسیدند ودرآن ذات فانی شدند پس یکی ازنعمتها که به انها داده این است که تعینات سر راه انهارا به این ترتیب مانع سیر آنها قرار نداده بلکه انها را ازا ین تعینات عبور داده تابه خودش واصل کرده است. .

این چهارمین نعمتی است که خداوند دراختیار آنها قرار داده که توضیح داده شد.

همانطور که توجه کردید علل رابه معنای خودش قرار دادیم یعنی وسایط فیض، واسطه هایی که سر راه این معلول قرار گرفته و واسطه فیض اند اینها علل اند یعنی متفرقه ومتکثرند وعارف می خواهد به و احد واصل بشود پس باید این متفرقات را رد

کند وازآن ها عبورکند خداوند کمکش می کند به اونعمت می دهد تا ازاین متفرقات و متکثرات عبورکند وبه آن واحد منظورش برسد.

عین الأزل

عین را دراینجا به معنای ذات می گیریم، ازل را هم صفت او قرار می دهیم به جای اینکه بگوییم ازلی است،می گوییم ازل است، و این واژه تاکید ی بر زمان نداشتن می شود، مبالغه در ازلی بودنش است، نگفتیم «العین الازلی»، گفتیم «عین الازل»،شارح بعد از عین ذات می آورد واین منافات ندارد که عین را در عبارت مصنف به معنای ذات باشد.

و ردّهم من تفرّق العلل إلی عین الأزل.

ص: ۱۱۳

حمـد خدایی که رد کرد عرفا را از علل متفرقه و متکثره و آن هارا عبور داد الی عین الازل تا رساندشان به عین ازل یعنی ذات احدیتی که ازلی است ازآن جا امده بودند دوباره به همان جا عود شان داد.

أی من تفرّق الوسائط

علل به معنای وسایط گرفته که ماتعبیر به علل وسطی هم ازانها میکنیم.

التی هی التعیّنات المترتّبهإلی عین الذات الأحدیّه الأزلیّه،

وسایـط همـان تعینـات هسـتند که به ترتیب طولی بین خـدا وعارف فاصـله شـده انـد .خداونـد این وسایط متفرقه ومتکثره را از جلوی مسیر اینها برطرف کرد تااینها بتوانند عبورکنند وبرسند الی عین ذات الاحدیه الازلیه ذاتی که احدی است و ازلی است.

درکلاـم مصـنف عین امـده بود که به معنی ذات گرفتیم، ازل امـده بود که به معنـای ازلی گرفتیم،احـدی نیامـده نبود و شارح احدی را اورد، ازکجا این احدی را در اورد درکلام مصنف که نبود خداوند این عرفا را ازعلل متفرقه ومتکثره عبورداد دوباره وارد کـثرت کرد؟ ازکثرت به کثرت وارد کرد؟ مسـلم که نیست . اگر از کثرت عبور بدهـد به احـد واصـلشون می کنـد، پس خود رد کردن ازعلل متکثره، مسـتلزم وصول به احدیت است بنابراین شارح احدیت را ازخود این عبارت استفاده کرده و زمینه کلاـم مصـنف کرده . ایـن چنین نیست که مصـنف این را بیـان نکرده باشـد .مصـنف منظـورش را رسانـده . شـارح وظیفه اش تصریح به مخفیات متن است تصریح کرده است.

حتّی عرجوا کما نزلوا

این حتی نتیجه است برای ردهم . رد کرد انهـارا، شـارح ردهم را ذکر نکرد از من تفرق العلـل شـروع کرد امـا درکلاـم شـارح ردهم موجود است ای ردهم من .... الی عین الـذات به طوری عرجواکما نزلوا که کما نزل بالارفتند عروج کردند همانطور که تنزل کردند حالا درعروجشان به آن ذات رسیدند منتهی وقتی تنزل می کردند ازوجود جمعی تنزل می کردند که درآن وجود جمعی لم یکن شـی مـذکورا . ولی حالا که دارنـد عروج می کنند صاروا شیئا مذکورا .یعنی مسـتقل شدند ازاین وجود واحد جمعی درامدنـدیک وجود جـدا برای خودشان پیداکردنـد اگرچه این وجود را فانی کردند فی الله و ربط الی الله دیدند از اول حالاـ هم روشن شـد که رفـع است ولی بالاـخره الاـ ن آن وجـود جمعی ندارنـد این وجود جمعی برایشـان هست منتهی به این وجود که موجود شدند به وجود فردی، رسیدند به درجه ای که ازآن جا تنزل کرده بودند.

ص: ۱۱۴

و «التعيّنات» هی الرسوم و الحدود الخلقیّه

رسوم وحدود دراینجا می توانیم به معنای منطقی بگیریم می توانیم به معنای لغوی بگیریم تعینات چیزهایی هستند که اگر بخواهیم تعریفشان کنیم یا به تعریف حدی درمیاریم یابه تعریف رسمی اما تعریف خلقی می کنیم چون ماهیتند . معنای دیگرهم می شود برای رسوم آورد شایدهم بهترباشد، رسوم یعنی نشانه ها، حدود هم اشاره دارذ به محدودیت ها، همه این تعینات نشانه رب اند . همه همان رب محدود شده اند این تعبیر توجه کنید به تعبیر عرفاست من تعبیرنمی کنم، رب محدود شده یعنی خداوند درانها تجلی کرده درپس تعینات انها مخفی شده وباتعین انها محدود شده است پس همان رب مطلق شد مقید به این تعین واین موجود شد . حالا همان رب، همان وجود که وجود اله بود امد ومتعین شد واین وجود درمرتبه خودش هست وجود که تنزل نمی کند از مرتبه . تنزل به معنی تجافی یعنی خودش بیاید پایین . او تنزل است رقیقه اش می فرستد که من وجه خودش است چون نشان میدهد اگرخودش نبود که نشان نمی داد وتفاوت بین عکس و ذوالعکس کم نیست پس تفاوت بین ایه واله هم کم نیست مابه تفاوت کارنداریم به نشان دادن کار داریم آن عین که همان رقیقه وتنزل است درتعینات مخفی شده وجود بود تاحالا .امد تعین شد دیگروجودش حساب نیست این بعدا توضیح می دهیم درصفحه بعد سطر ۱۲ شارح تعبیر به وجود اضافی دارد آنجا مطرح میکنم.

ص: ۱۱۵

الحاجبه بین الربّ و المربوب

بین رب ومربوب حجاب قرارگرفته ومانع شدند ونور رب را از مربوب پوشاندند، توجه کنید شارح تعبیر به رب می کند درقبل تعبیر به ذات احدیت کرد مامیگوییم عرفا به ذات واصل نمی شوند حداکثر به اعیان ثابته واصل می شوند پیغمبران بالاتراز اعیان ثابته یعنی عالم اسماء واردمی شوند.ولی عرفا نمی توانند وارد عالم اسماء بشوند چگونه به آن جا وارد می شوند حتما به ایتی ازآیات او ومقامی ازمقام او واصل می شوند که آن آیت عین ذات احدیت است. ازاین تعبیری که اینجا می کند معلوم می شود به ذات احدیت رجوع می کنند ولی ذات احدیتی که درمقام رب است، شاید شارح که به کلمه عین که درمتن مصنف امده بود اکتفا نکرد بلکه گفت عین ذات احدیت شاید جهتش این بوده یعنی باز هم نمیرسند به ذات یعنی به تعینی از ذات که مقام ربوبیت است می رسند. عین در کلام شارح با ذکر یکی گرفتم ولی ممکن است درآن جا به معنای تعینی از ذات است منتهی تعینی که الان تعینش می کنیم وازآن تعبیر می کنیم به مقام ربوبیت یعنی عارف می رسد به مقام ربوبیت همان مقامی که ازانجا امده بود .

و کلّ ما سوی الحقّ علّه

حالا دارد تفرق العلل داره بیان می کند، تفرق علل را من به معنای علل متفرقه گرفتم و علل متفرقه رابه معنای علل متکثره گرفتم کلام خود شارح را هم تایید کرد این بیان من را چون گفت تعینات مترتبه این تعینات مترتبه حکایت می کرد ازمتکثره ای که به ترتیب قرار گرفته اند بنابرای تفسیر علل متفرقه به علل متکثره یعنی متکثر طولی ومترتب طولی تفسیر درست آن است .

ص: ۱۱۶

تفرّق عقول المحجوبین،

الان شارح طور دیگه تفسیر می کند میگه که این علل عقول محجوبین را متفرق می کند، تفرق به معنای خودش گرفته .به معنای پراکندگی گرفته و عقول یعنی عقول محجوبین با لحاظ این تعینات وبا لحاظ این علل متفرق می شوند،متفرق یعنی چی ؟ متفرق یعنی بیننده متکثر یعنی متکثربین می شوند. عقول محجوبین متکثربین می شوند ولی عارف که این مسیر را طی کرده وهرجارسیده ان را آیت خدا دیده ازاول تاآخر جز وحدت هیچ نمی بیند منتهی وحدتی که ذاتی است ومقاماتی است ومراتبی است همه را درعین وحدت فانی می کند، پس این علل عقل محجوب رامتفرق می کند، عقل عارف را متفرق نمی کند .عقل عارف حکم می کند به وحدت تمام علل بلکه حکم می کند به وحدت وجود وبقیه را مجاز می گیرد . بااین بیانی که الان شد این تفسیری که شارح می کند با آن تفسیری که من کردم هیچ فرقی نمی کند یعنی آن علل متفرقه که همان علل متکثره است مخصوص دید محجوبین است محجوبین متفرق می بینند یعنی اگرمصنف تعبیر کرد به علل متفرقه به لحاظ ذهن محجوبین این کار را کرد والا ذهن عارف که علل متفرقه نمی بیند همه راواحد می بیند. پس تعبیر شارح باتعبیرمن هیچ تفاوتی ندارد منتهی من اشاره نکردم علل متکثره یعنی عقول محجوب مطلق گذاشتم اینجا تفسیر می کند تفرق مال عقول محجوبین است.تکثر انها می بینند عارف تکثر نمی بیند وکل ماسوی الحق عله تفرق عقول المحجوبین مصحح نوشته عله تفرق عقول محجوب خوب است عیب ندارد.

ص: ۱۱۷

و تعمی أبصار القلوب. تعمی ابصارالقلوب دیگرعطف نمی شود براینجا اگرتفرق بخوانیم تعمی عطف میشود اینطوربگوییم هر علتی که دو صفت دارند .تفرق عقول المحجوبین دوم تعمی ابصارالقلوب . البته عیب ندارد چون علت تفرق عقول المحجوبین خوانده بشود این تعمی هم یک مطلب جدایی باشد اصراری ندارند که حتما بگویید علت تفرق عقول المحجوبین پشت هم بخوانند همانطورکه مصحح تصحیح کرده بخوانید منتهی تعمی ابصار القلوب جداکنید .

ولی خوب توجه کنید اینجا تفرق بخونید اینجاراتعمی بخوانید عبارت روان میشود هماهنگ میشود .

تفرّق عقول المحجوبین،معلوم شد یعنی چیاما و تعمی أبصار القلوب یعنی چی ؟.این اشاره به حجاب بودن است.

این تفرق عقول المحجوبین اشاره به کثرت است، این تعمی ابصارالقوب اشاره به حجاب پس این علل هم متکثر دیده می شوند هم حجاب می باشند برای ابصارالقلوب می پوشانند بصیرت های عقول را چشم بصیرت اگرفعال نشده باشد به وسیله این تعینات پوشیده می شود این تعینات چشم راپرمی کند . اما عارف که بصیرت قلبش را فعال کرده او دیگر گرفتار این پوشش نمی شود، او ازاین تعین عبور می کند به آنی که این تعین را نشان می دهد می رسد اودیگر علل پوششی برای قلبش به حساب نمی اید. پرده بر قلبش نیستند بلکه او پس پرده رامی بیند گویا پرده ای روی قلبش نیست . پس حجاب ها ابصارقلوب را پرمی کنند اما ابصار قلوب اینهایی را که خدا نعمت داده، پر نمی کنند انها این تعینات را نمی بینند آنی که در پشت این تعینات است . خوب عبارت شارح عام است نگفته که تعمی ابصارالقلوب المحجوبین ولی من طوری معناکرده قلوب محجوبین گرفتم به قرینه جمله قبل . من الف لام القلوب در عهد قرار دادم القلوب یعنی قلوب محجوبین اگر کسی اصرار کند الف لام جنس است وعهد قرارش ندهد وقلوب مطلق بگیرد عبارت از قلوب محجوبین قرار ندهد ان باید چه کند چطور این عبارت قراربدهد که همه اینها که همه این قلوب این تعینات می پوشانند وپر می کنند این چطوربايد معناکند؟ اینطور معناکند که:

ص: ۱۱۸

شـان تعینـات این است که قلوب را بپوشانیم ودرابتـدا هم شان عملی می کننـد وقلوب می پوشاننـد وعارف در قلوب پوشانـده شـده به نعمت الهی سـرافراز می شود وبه ان اجازه داده میشود تعینات برطرف کند وبه ماورای این تعینات که حق تعالی اسـت برسد پس این تعمی ابصارالقلوب مال حالت عادی است مال همه انسانها است درحالی که هنوز ان نعمت الهی نصیبشان نشده باشد و یااشاره به شانیت همانهاست شانتیت درمورد همه بالفعل می کنند امادر مورد عارف بالفعل بودن برطرف می شود.

و بثّ فیهم ذخائره.

این پنجمین نعمت از نعمی است که خداونـد به عرفـا عطـافرموده است، در اعیـان همه موجودات اموری قرارداده شـده که این موجودات طبق لیاقتی که دارنـد این امور درخارج ظاهرمی کننـد، درعین ثابت هرانسانی تمام انچه که قراراست که ازاو تحقق پیداکند قرار داده شده واین انسان دراین دنیا وقتی وارد می شود دراین وجود انهایی که درعین ثابتش بود ظاهر می کند.

عدم منافات با جبر

حالاـ البته یـک جمله معترضه گفته بشود آیـا این جبراست؟ (جبر به معنـای اینکه دست این انسان رامی بنـدد که درست همان مسیری برود که عین ثابتش اقتضا می کند) یااینکه جبرنیست؟

به یـک لحـاظ نگـاه می کنیم که جبراست آنجه دراین عین ثـابت نوشـته شـده همه دراین عـالم به ظهور می رسـد مگر ما می توانیم این نوشته ها را پاک کنیم ؟ نمی توانیم. پس آن چه نوشته شده هیچ دخالتی درآن نمی شود بکنیم .

ص: ۱۱۹

در مناجات شعبانیه هم داریم که آن چه «یکون منی » تاآن اخر اخر تو نوشتی ولی» وَ بِیَدِکَ لا بِیَدِ غَیْرِکَ زِیادَتِی وَ نَقْصِی، وَ نَفْعِی وَ ضَرِّی (۱) » می توانی کم وزیادش کنی دست خودت است

این هم نشان می دهد جبر است ولی خوب دقت کنیم یکی ازچیزهایی که درعین ثابت مانوشته شده اختیار است، آن هم مقتضا دارد، همه آن چه نوشته شده مقتضا دارد ازجمله اختیار، این طور نیست عین ثابت من اقتصا کند که من بی اختیار کارانجام بدهم چون اختیار را درعین ثابت من قرار داده اند پس عین ثابت من دارد اختیار می کند، ظرفیت من این طور است که با اراده به سمت کارهای بد می روم، ظرفیت فرد دیگری این طور است که با اراده به سمت خوب می رود وخداوند می داند این ظرفیت وآن ظرفیت چه درپی دارد .

ولی معنای نوشتنش این نیست که حتما باید این کار را انجام دهید،این معنایش جبرنیست .معنایش این است من حتمااینکارمیکنم نه اینکه خدا من را مجبور به این کار کند.

بازگشت به بحث

بحث ما این بود عین ثابت هرشخصی مقتضیاتی دارد که همان مقتضیات موبه مو اظهارمی شود و ظهورپیدا می کند. مانمی دانیم آن متقضیات چیست ولی وقتی صبرکنیم ببینیم این آدم تااخرعمرش چه کارهایی انجام داد می فهیم که مقتضیات اوچه بوده است مثلا به شخص عارف نگاه کنید درعمرش چه اتفاقاتی می افتد، معارفی نصیبش می شود، ارتقاء درجه برایش پیش می آید . ماکشف می کنیم معارف درعین ثابتش ذخیره شده بود والا ظاهر نشده بودو یکی دیگر بی سواد می آید و بی سواد می رود و هیچ معرفتی کسب نمی کند یا فرد دیگری درعین ثابتش این بود که تا مرجعیت بیاید و تا مرجعیت هم جلو می رود و مرجع تقلید می شود و ما می فهمیم که این آدم دارای معارف حصولی است . آن که عارف شده است دارای معارف حضوری است، پس در عرفا خداوند معارف و حقایقی ذخیره کرده بوده ازهمان ازل درعین ثابتشان ذخیره شده بوده حالا دراین عالم که می آیند ذخایر راپخش می کنند همان ذخایری که درعین ثابتشان گذاشته بودند وهیچ کس خبرنداشت .حالا که دارد ظاهر می شود.می فهمیم انجا ذخایر وجودداشت ولی این ذخایر جزء حقایق عالم غیب است حق ندارند پشت کنند. از اغیار بپوشانید برشما اشکارشد بردیگران اشکارنکنید . لذا نعمت ششم ملاحظه کنید. ان سرایر امانت پیش شان می گذارند باید امانت داری کند نه اینکه آن را پخش کند.

ص: ۱۲۰

۱- اقبال الاعمال (ط جدید)، ج۳، ص۲۹۶.

و بثّ فیهم ذخائره.

خداوند درآنها ذخایرخودش را پخش کرد این نمی گوید ذخایری که دراعیان ثابته بود بلکه می گوید ذخایرخودش بود.معلوم میشود این ذخایر ازآن حقایقی غیبی است که به خدامنسوب است .

أی نشر و أظهر فیهم ما أدّخره لهم فی غیوب أعیانهم من المعارف و الحقائق

پخش کرد واظهارکرد دراین عرفا که وجود مادی دنیایی داشتند آن چه را که برآن ها ذخیره کرده بود درغیوب اعیان انها دروجود غیبی که عین ثابتشان داشت، درانجا ذخیره کرده بود دراینجا پخش کرد واظهارکرد.

دروجود مادی شان انچه راکه در وجود غیبی شان ذخیره کرده بود دراین وجود مادی شان اظهار کرد ودراختیار گذاشت.

من المعارف والحقایق بیانگر ما ادخره است .

شرح شارح توجه کنید: چراخداوند این ذخایر را به خودش نسبت داد ؟

من گفتم چون مربوط به خودش است وازمعارف غیبی است معرفت اشکارنیست پس ذخایرالهی است اگرچه برای عرفاست . پس علت اینکه ذخایر به خدانسبت داده شد درتوضیحی که عرض کردم این بود این ها به خاطر لیاقتی که خدا درآن ها دید، صاحبان این ذخیره قرار داده شدند ولی ذخیره ازاصل مال خدابود.

شرح شارح نشان می دهد علت اینکه خداوند ذخایر به خودش نسبت داد این بود که او ذخیره کرده بود چون او نسبت داده بود گفت ذخایرمن است . علت نسبت دادن ذخیره نه این بود که این ذخایر اختصاصی خدابود و به خاطر بزرگی عارف به عارف امانت داده شده بود اینها درست است . ذخایرمال خدابود وبه خاطر بزرگی ظرفیت عارف به ایشان ودیعه سپرده شده بود. ولی ازکلام شارح چیز دیگری برمی آید خداوند این ذخایر پنهان کرد درعین ثابت اینها. این کار ذخیره کردن کارخدابود لذا ذخیره را به خدانسبت می دهد فعل ما ادخره بکاربرده آن چه خدا برانها ذخیره کرده بود پس ذخایرالهی می شوند منتهی «لهم» یعنی ذخایر را خدا برای آن ها قرارداد.

ص: ۱۲۱

فإنّها کنوز مدّخره لهم فی ذواتهم قبل وجوداتهم

این حقـایق ومعـارف، کنوزی بودنـد که خداونـد برای عرفـا قبـل از وجود مادی شان ذخیره کرده بود، آن وقت که عین ثابتی داشتند و وجود علمی داشتند برآن وجود ذخیره کرده بود تا براین وجود ظاهر شود.

ازاین کلام شارح به دست می ایـد که کسانی که علم دارنـد دراین دنیا،این علم را خودشا ن کسب نکرده اند، در ذاتشان علم بـود کـاری که کردنـد این بـود که پرده روی علم که براثر تعلق نفس شـان به مـاده بود کنارزدنـد . نه اینکه ظرف نفس شـان ازعلم خالی بود ورفتنـد کسب کردند و علم را دراین ظرف ریختند این طور نیست .این علم توی این ظرف بود وقتی که نفس به مـاده تعلـق گرفت در اثر این که مـاده ظلمت وغیبت است واقتضـای ظلمت و غیبت می کنـد براثر تعلق به این مـاده پرده ای روی این علم کشیده شد اینها که دراین دنیا علم کسب می کنند درواقع قسمتی از آن پرده را کنارمی زنند.

لذا پشت سرش کلام حضرت عیسی را برای تاییدش می آورد:

کما قال عیسـی علیه السّـلام : «لا تقولوا: «العلم فی السـماء، من یصـعد یأتی به، و لا فی تخوم الأرض، من ینزل یأتی به، و لا من وراء البحر، من یعبر یأتی به» بل العلم مجعول فی قلوبکم، تأدّبوا بین یدی اللّه بآداب الروحانیّین، یظهر علیکم». (۱)

حضـرت عیسـی علیه السـلام فرمودند نگویید علم دراسـمان است هر کس بالا برود این علم را می آورد نگویید علم در ریشـه زمین وعمـق زمین است هرکس نزول کنـد و فرو رود درزمین، این علم را بـدست می آورد. نگوییـد این علم وراء دریاهاسـت هرکس که از دریا عبور کنـد وبه ورای دریا برسـد. اینطور نگوییـد علم خـدا از ازل در قلب شـما قرار داده . شـما دربرابر خدا چنان عمل کنید که روحانیین عمل می کنند .اگر این چنین عمل کنید علومی که در دل شما بوده برشما ظاهر می شود.

۱- [۲] .شرح اصول کافی، صدرالمتالهین، ج۲، ص۲۱۳.

روحانیین چه کسانی هستند

روحانیین چه کسانی هستند؟

روحانیین دارای دو اطلاق است:

الف.روحانیین اطلاق می کننـد بر عقول عالیه، ملایکه مجرد . یعنی باید عمل شـما بااینکه مادی هستید نظیر عمل آن مجردات باشد آن مجردات به سـمت نقص تمایلی ندارند، شـما هم به سـمت نقص حرکت نکنید . چه نقصـی باشد که ما اعلام کردیم راحتیم از آن نقص،چه آن نقصـی که برشـما حرمتش را اعلام کردیم . روحـانیین نه دنبـال مجهول می رونـد نه دنبـال حرام، همچنین روحانیین به سمت کمال می روند نه برای کسب کمال، چون آنها موجودات تامند وکاملند شما ناقصید از قوه به فعل می رویـد همانطورعمل کنیـد که آنها عمل می کننـد. انها چون ذاتشان، اقتضایش این است اینطور عمل می کنند آنها کاملند در هرکمالی که لایقشان بوده بالفعل و تام بودنـد شـما بالقوه بودیـد . شـماکار کامل انجام بدهید برای رسـیدن به کمال، شـما آداب روحانیین انجام بدهیـد تاعلم برشـما ظاهر بشود یعنی باید مثل معصوم عمل کنید تا علم برشـما ظاهر بشود اینکه بگویید اطاعت می کنم اگر گناهی هم پیش آمـد خـدا ارحم الراحمین است این کار بیهوده ای است. بلکه باید حتی تمایل به گناه در باطن خودتان خشک کنید نه تنها مرتکب نشوید تمایل راهم ازبین ببرید .

این در صورتی است که منظور از عالم روحانیین عالم مجردات باشد.

ب. روحانیین گاهی برانبیاء هم اطلاق می شودحضـرت عیسـی میگوید مثل ما عمل کنید تاخدا علم را به شـما بدهد ماهم مثل شما انسانیم مااینطور عمل کردیم خـدااین همه به ماموهبت کرد شـماهم عمل کنیـد خدا موهبت می دهد .اطاعت کنید و گناه نکنید حتی میل به گناه هم نداشته باشید.

ص: ۱۲۳

تخوم

این جمع تخم می شود که به معنـای پایـان و مرز هر قریه یا سـرزمینی است به معنای تخوم (به ضم تا) هم می آیـد نشان وحد فاصله دوسرزمین، تخوم می گویند .

و أودعهم سرائره.

ششـمین صـفت – یکی از نعمت هایی که خداوند به عرفا داد این بود که عرفا را امین حساب کرد واین خیلی مهم است، شـما در زیـارت امین الله وقتی می خوانیـد اگر درست دقت کنیـد بهترین مـدال افتخـار به ائمه می دهـد یا انبیارامی گویـد امناء الله، کسـی راخدا امین حساب کند چه ارزش بالایی دارد عرفا را خداامین حساب کرده لذا اسرار خودش پیش اینها امانت گذاشتنه وخواسته بر نااهل افشا نکنند

چه ارزشـی ازاین بالاتر که خـدا این را امین دانسـته و اسـرار به وی گفته است . اودعهم سـرائره خداونـد ودیعه نهاد پیش عرفا سرایر و رموز ومخفیات را پیش آنها.

أی لمّا کشف لهم عن أسراره المدّخره فیهم، ائتمنهم علیها

وقتی ازاسرار خودش که در عرفا ذخیره کرده بود پرده برداشت وآشکارکرد ان ها را امین براین اسرار شمرد.

ائتمنهم ت هم تکوینی است و هم تشـریعی،تکوینا مسلم امین شمرده شد تشریعا هم امین شمرده شد به ایشان دستور داد مخفی کنید و به اغیار بازگو نکنید.

ائتمنهم هم تشریعی است هم تکوینی.

کشف کشف به معنـای این است که خـدا ان قـدر اینهاراامین می دانـد که وقتی کشف می کنـد ایمن است از افشاء، خـداوند ایمن است ازافشاء .اینها امیننـد خداونـد براینها این علوم اشـکارمی کنند ولی چنان به اینها ایمن است که از این که کشف می کند می خواهم تعبیرات خلقی بکارنبرم خداوند نگران نیست وقتی کشف می کند پرده را برمی دارد نگران این نیست که این را اشکار کنند می داند امین هستند.

و جعلها ودائعه عندهم، فهم امناء اللّه فی خلقه، لا یحلّ لهم کشفها لغیر أهلها.

یعنی این سرائر را به عنوان ودایع خودش نزد ایشان قرار داد .

«ودائع خودش نزد خودش» یکی ازافتخارات است که امناء الله هستند،حلال نیست برای عرفا کشف این اسرار به غیر اهل این اسرار، تمام ضمیرهای مونث به اسرار برمی گردد خدا اینها را براین اسرار، امین گرفت این اسرار را امانت پیش انها گذاشت و کشف این اسرار برای غیراین اهل آزاد نیست . شش صفت برای عرفا گفته شد وتمام شد .

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام ۹۴/۰۳/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام

و أشهد أن لا إله إلّا اللّه، وحده لا شریک له؛ الأوّل الآخر، الظاهر الباطن.

بعدازاینکه حمد خدارا بادوازده صفت انجام داد به وحدانیت خدا شهادت می دهد بعد هم به رسالت پیامبر ص و بر پیغمبر درود می فرستد در وقتی هم شهادت می دهد چندین صفت برای الله ذکر می کند.

چهارتاصفت که اسماء الهی هستند به دنبال این شهادت می آورد سه تاصفت هم که باز از نعم الهی برعارف است بعد ازآن ذکر می کند.آن اسماء چهارگانه ای که بعدازشهادت می اورد اول وآخر وظاهر وباطن است، شارح توضیح می دهد که این چهارتا اسم، تمام عالم را شامل می شود وهمچنین شروع عالم و اعاده عالم را هم شامل است، هم کل موجودات عالم را شامل می شود هم تمام مراتب شروع خلق و اعاده خلق را. بعد هم توضیح می دهد که این مراتب چه هستند.

ص: ۱۲۵

ادعامی کند که مصنف این چهارتا اسم را بعدازاین شهادت به وحدانیت خدا ذکر کرده تابفهماند که ایمان من با ایمان بعضی ها فرق می کند، ایمانی که یا به تعبیردیگر شهادتی که من می دهم باشهادتی که دیگران می دهند فرق می کند.

شهادتی که من می دهم شهادت عن عیان وکشف شهودیه است من دیدم که شهادت می دهم دیگران شهادتشان علمی است عالم شدند معتقد شدند وایمان اوردند آن ها عن علم شهادت می دهند من عن عین شهادت می دهم خوب پیداست شهادت عن عین بالاتراز شهادت عن علم است اما ازکجای این اسماء چهارگانه این مساله استباط می شود که شهادت من شهادت عن عیان وکشف شهودیه هست .دلیلی که خود شارح ذکرمی کند براین استفاده همینی است که عرض کردم .این چهارتااسم هم تمام مراتب خلقت راکه به دوقسم مراتب ابداع واعاده تقسیم می شود شامل هست هم تمام خلایق راشامل است هم تمام مراتب خلق راشامل است هم تمام خلایق را. به این دلیل ایشان می خواهد بگوید که این شهادت شهادت عن عیان است چطور این دلیل می شود؟ مگر شمول این اسماء دلیل براین می شود که شخص معتقد به این اسماء شهادتش عن عیان است.

توضیح مطلب

چندتامطلب رابايد ضميمه كنيم تااين استدلال تمام بشود والاكمی مبهم می ماند.

يـک وقـت ايـن است كه كسـی كه شـهادت می دهـد به اينكه خـدا اول است آخراست ظـاهراست وبـاطن است تمـام خلاـيق رامشاهده می كند وتمام مراتب را وبعد شهادت می دهد.

ص: ۱۲۶

البته در شـهادت به این اسماء هم دومرتبه داریم شهادت علمی وشهادت عینی، باز باید ثابت بشود شهادت به این چهارتا اسم شهادت عینی است تاما بتوانیم استفاده کنیم که شهادت به وحدانیت هم شهادت عینی است.

این را شارح بیان نمی کند که شـهادت به این چهاراسم از جانب مصنف شهادت عینی است، این را واگذار می کند به آن چه که به قول خودشان مفروغ عنه است .عارف عارف نمی شود مگراینکه این مراتب را مشاهده کند .و مصـنف عارف است مثل اینکه این مراتب مشاهـده شـده صـغری را مفروغ عنه می گیرد، کبری بایـد توضـیح داده بشود که این چهارتـااسم شامـل تمام موجودات و شامل تمام مراتب وجودند ولی صـغری یعنی اینکه مصـنف که شـرح عارف بودن را دارد این امور را واین مراتب را و این خلایق رامشاهـده کرده این دیگر احتیاجی به بیان ندارد این مفروغ عنه است، خوب تااینجا روشن است شخصـی دارد شهادت عینی می دهـد به این چهارتااسم، معنایش این است که تمام مراتب خلقت را دیـده تمام خلایق راهـم دیده است. حالا این چطوردلیل می شود که وحدانیت خداهم برایش مشـهود بوده است؟ چون شارح این چنین ادعا می کند که شهادت به این چهارتااسم دلیل می شود که شـهادت به وحدانیت خدا عن عین وکشف است یعنی بالاترازعلم وایمان است این چطوری دلیل می شود؟

شهود عرفان شهود حسی نیست تایک چیزی ببیند وبقیه چیزها از ذهنش مخفی بماند اوآن چه می بیند حق است واقعیت رامی بینـد، فیلسوف که عـالم می شود گـاهی ممکن است علمش خطـا کنـد چون علم مطـابقت ومخـالفت دارد امـا شـهود مطابقت ومخالفت نـدارد آدم وقتی چیزی رامی بیند می بینددیگر مطابقت ومخالفت راندارد پس او واقعیت را می بیند وقتی واقعیت را درمراتب وجود که مرتب شـروعش که مرتبه اعاده اش مشاهده شود همچنین تمام موجودات دید همه ظل یک واحدند شکی برایش نمی مانـد و بالعیـان شـهادت می دهـد به وحـدت این ها.وبرایش اشـهد ان لااله الاالله شـهادت عیانی و کشف شـهودی میشود شهادت عن عیان وکشف شهود می شود.

ص: ۱۲۷

نکته مهم دراین عبارت این بود که بعضی معتقدند و اظهارهم کردند که این استدلالی که ایشان کرده صرفا ادعا و استحسان است، واقعیت این است بابیانی که من عرض کردم معلوم شد استحسان نیست درپاورقی شرح منازل السایرین تلمثانی مراجعه کنید درانجا نوشته شده شارح آن را به استحسان اورده پاورقی نوشته این استحسان است یعنی استدلال نیست چیزی به نظر خودش رسیده درحالی که بابیانی که من عرض کردم استدلال است پس روشن شد کسی که به این چهاراسم شهادت می دهد شهادتش به خدا به کشف و ذوقی است بالاتر از شهادت.

وصف اللّه بعد التوحید بالأسماء الأربعه لیدلّ علی أنّ شهادته عن عیان و کشف ذوقیّ، فوق الشهاده الإیمانیّه العلمیّه، لأنّ أسماء الإبداء کلّها

مصف توصیف کرد بعد از توحید توصیف کرد خدارا به اسماء چهارگانه، شهادت داد خداراوقتی می گوید لااله الاالله توحید درهمین ذکراست پشت سرش می گوید وحده وبعد لاشریک له همه اش توحید است بعدازاینکه خدارا به توحید متصل کرد متصف اش میکند به اسماء اربعه شهادتش به وحدانیت خدا به عیان وکشف ذوقی است که بالاتر از شهادت ایمانی علمی است . ایشان شهادت کشف وذوقی است که شهادت بالاتری است .

ایشان فقط توضیح می دهد که این چهارتااسم، هم شامل تمام مراتب وجود ابدائا واعادتا هست هم شامل تمام خلایق ظاهروباطن هست . همین راتوضیح میدهد.بقیه استدلال را نمی گوید بقیه استدلال روشن است عرض کردیم .من هم همین مقدار توضیح می دهم .

ص: ۱۲۸

چطور اول شامل مراتب ابداء میشود، اخر شامل مراتب اعاده میشود ظاهرشامل تمام موجودات است وباطن هم شامل تمام موجودات باطن میشود اینهارا توضیح میدهم .

من ازاخر شروع کنم به اول اینکه باطن وظاهر شامل تمام موجودات عالم میشود خیلی توضیح لازم نداره . مطلب روشن است .موجودات ظاهر تمام تجلی اسم ظاهرند موجودات باطن هم تمام تجلی اسم ظاهرند .پس وقتی ما اسم ظاهر را بشناسیم تجلیاتش راهم خواهیم شناخت، اسم باطن راهم بشناسیم تجلیاتش راخواهیم شناخت بنابراین تمام موجودات ظاهری و باطنی شناخته می شود الان بحث در شناخت نداریم بحث درشمول داریم که شامل تمام موجودات ظاهری میشود و الباطن شامل تام موجودات باطنی می شود . ظاهر تجلی اسم ظاهرند اگر این چنین است پس ظاهر باید شامل همه موجودات ظاهری باشد .نه شمول به معنای مفهومی که اسم شخصی و خاص نمی شود گفته شود که شامل موجودات و منطبق برموجودات است، شامل به همان معناکه ماميگوييم يعنى متجلى مشتمل برتمام جلوه ها هست او حقیقتی است که این رقایق مال اون هستند پس اشتمال دارد الظاهر بر تمام موجودات ظاهر والباطن برتمام موجودات باطن .

اما الاول والاخر شامل مراتب وجود می شوند نیاز به توضیح دارد.توضیح زیادی نمی خواهد.

الاول یعنی مرتبه فاعلیت . الاخر یعنی مرتبه قاطعیت .خدا فاعل کل است پس تمام فعل ها تمام وجودها ازاو صادرمی شود غایت الکل است پس همه به سمت اومی روند برای اعاده شدن وقتی همه دراین دنیا همه به سمتی می روند که اون سمت غایت است وقتی به غایت برسند اعاده میشوند پس مرتبه ابداء یعنی مرتبه ظهور تافنای عالم همه موجودات جهان موجود شدند به ظهور رسیدند تاوقتی که صوراول اسرافیل دمیده شود که همه فانی می شوند و همه اعاده میشوند اعاده یعنی الیه راجعون می شوند وبعد الیه راجعون اعاده میشوند پس روشن است که اول شامل مراتب ابداء است یعنی شروع کردن از ابتدا می اید .جهان راخداوند باخلق کردن شروع کرد وهمه رابه سمت خودش دعوت کرد تاهمه الیه راجعون بشوند بعد دراليه راجعون همه براثر قهر خداوندی محو شدند بطوری که گفته شد جهان لله الواحد القهاراست (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (۱) هیچی باقی نماند همه در تحت سلطه قهر ووحدت محو شدند بعد دومرتبه اعاده شدند، اعاده مال این است که خداوند آخر تمام موجودات را اعاده کرد همه موجودات تمام شدند رفتند دوباره خداوند انهارا اعاده کرد .اول اشاره به ابداء دارد اخر اشاره به اعاده.این هم روشن است حرف این است که مراتب ابداء ومراتب اعاده چیست .اینهارابايد بشمريم تامشخص بشودتمام مراتب ابداء تحت اخر دارند. بعد شروع می کند به شمردن مراحل ابداء بعد هم اعاده.

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۱۶.

جهان راملاحظه کنید چگونه بوجود می اورد مراتب وجود گرفتن جهان راملاحظه کنید ابتدا به ترتیب رتبه عرض می کنم.

ابتـدا عالمیت الله است خـدا به همه موجوداتی که میخواهند در جهان خلق بشوند ایجاد بشوند چه موجودات امری که مجردند وجه موجودات خلقی که مادی انـد خداوند درازل به همه عالم است این مرحله اول ابداء است اگرعالمیتی نبود هیچ موجودی وجود نمی گرفت هیچ جلوه ای صادر نمی شد.پس عالمیت باید باشد. ابداء یعنی شروع خلق که حالا بخواهیم مخلوقات امری باشـند یـاخلقی باشـند بالاـخره بایـد خـالق به اینهـا عـالم باشـد وفاعل بایـد به اینها عالم بشود تااینهارا ظاهروآشـکار کنـد بنابر نظرمتکلم خلق، بنابرنظر فیلسوف صادرو بنابرنظر عارف ظاهر کنـد چه خلق باشد چه صادر باشد چه ظهور همه اینجا احتیاج به علم هست .

من العـالمیّه و إبـداء امّ الکتاب و اللوح المحفوظ، و ما فیهما من أحکام القضاء و القـدر و مراتب الفعّالیّه فی عالم الخلق و الأمر کلّها- یندرج فی اسمه: «الأوّل».

مرحله دوم ام الکتاب است قلم قضااست که قلم باید بنویسد صدراهمه این مراتب برعلم حمل می کند می گوید قضا قدر لوح محفوظ مراتب علم خداهسـتند . وترتیبشان به خاطر قوت وجودشان است وآن که قوت وجود دارد فاعل میشود نسبت به مابعد خودش، قلم فاعـل می شود چون وجودش قوی ترازبقیه است چون می نویسـد در لوح محفوظ می نویسـد قلم که وجود عقلی است درلوح محفوظ می نویسد، لوح محفوظ از اسـمش پیداست لوح قضا است لوح قدرنیست و تغییر درآن نیست بعد ازلوح محفـوظ به لـوح محـوو اثبـات می آیـد که اینجـا قدرشـده ولوح محو اثبـات نفوس ملکی است اینطور نیست که یـک صـفحه کاغذباشد صفحه هست منتهی صفحه نفس آن هم نفس ملك.

ص: ۱۳۰

ما فیهما من أحکام القضاء و القدر

بعد اشاره می کندبه مافیهما .یعنی ما فیهما که قلم است ومافیهما لوح محفوظ اینهاهم یعنی خزائنند درخزائن موجودات هستند که بایـد به ترتیب به اندازه ای که خداوند اراده می کند تنزل کنند (ومانتزله الا بقدر مقدور) (۱) وقتی تنزل کردند عالم خلق وامر درست می شود ایشـان کل این تنزلات را، پیـدایش عالم خلق وامر راهمه راگفته مرتبه فعالیت . چون این ها مراتب است اینطور نیست که درعرض هم باشند اینها درمراتب فعالیت خدا بوجود می ایند که خداوند فعال مایشاء است این امور اداره می کنـد. تمـام اینهـاراکه ایشان ذکرمی کنـد داسـتان خلقت بیان می کنـد ازعلم واجب تعالی شـروع شـد امـد در مرحله قلم وعلم محفوظ که هردومرحله قضا بود بعد به مرحله قدر رسید وبعد به مرحله فعالیت خدا ظهور پیدامی کند گاه موجود امری میشود گاه موجود خلقی میشود اینها همه مراتب ابداء اند (درمرحله الاول) .

اولین چیزی که دراعاده شروع میشو د افناء است . ابداء باید افناء بشود تااعاده صدق کند.

پس اولین افناء است، افناء به توسط قهر الهی است یعنی متکلم سوال میکنـد که چطور خداونـد افناء می کنـد عالم را ؟ سوالی که برای متکلم حل نشـده هنوزهم حل نشـده است اگرچه علامه حلی در کشف المراد حل کردنـد. (۲) شیعیان حل می کنند ولی حل آنهاهم به نظرمی رسد ناقص است یعنی همه مطلب گفته نشده حل شان درسته یه جا رسیدند تمامش نکردند اشکال دراین است چگونه خداونـد این عـالم را افناء می کنـد. متکلم معتقـد است که این عالم بایـد افناء بشود جا برای آخرت خالی بشود . جاندارد .دنیاهمه جاراگرفته مثل صدرامیگه عالم اخرت جانمیشه . مثل مشاء میگه اخرت اونطورکه شـمامیگویید نیست جهـان ازاول موجوده تاابـدهم تکرار است اخرتی که جلوجهان ببنـدد عالمی دیگه درست بشه قبول نمی کنـد . صـدرامیگوید اخرت الان موجود است در باطن مکان نمی خواهد چون عالم مکان نمی خواهـد دنیا مکان نـدارد اخرت هم مکان ندارد بله جزء جزء دنیـا مکـان دارد جزء جزء اخرت هم مکان دارد. میشود پرسـید بهشت کجای اخرت است ؟ جهنم کجاست ؟ اعراف کجـاست ؟ بگوییم اعراف بین جهنم و بهشت است ؟ مثـل اینکه بپرسـیم زمین کجـای عـالم است ؟ بگوییم مرکز عالم است ؟ اماکل دنیا کجاست ؟ جا نـدارد صدرا میگوید عالم اخرت عالم تام است جان میخوهد متکلم می گوید این عالم تمام میشود . آخرت بایـد برپابشود قبول هم نـدارد اخرت باطن همین دنیاست الان هم موجوداست . می گویـد باید این دنیا ازبین برود تابه جایش آخرت بیاد . بعـداین سوال برایش پیش می اید که دنیاچگونه است ؟ واین خیلی مهم است یکی می گوید فاعل از بین می رود جواب میدهد فاعل کارش ایجاد است نه ازبین بردن.

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۲۱.

۲- شف المرادف علامه حلی، ص۴۰۱.

درحالیکه متکلم درهمه جامیگوید قدرت خداعام است واینجا قدرت خدارامحدود میکند وحواسش نیست . متکلم شیعه نمی گوید خدا اعدام میکند فقط ایجاد می کند . کارفاعل اعدام نیست ایجاد کند اینطور گفتند خداوند جوهری خلق می کند که اون جوهر بیاد این عالم اعدام کند خدا اعدام نمیکند کارش اعدام نیست بلکه جوهری که شانش اعدام کردن است خلق وایجاد می کند خداوند این جوهر خلق می کند درگیرمی شود بااین عالم گروهی اعتراض کردند این چه حرفیه به جه دلیل این که تازه خلق شده اون عالم را ازبین ببرد . چرا اون این را ازبین نبرد.

بحث های زیادی در این و نقض و ابرام های فراوانی است که باید به کتب کلامی مفصل مراجعه شود.

خود مرحوم علامه ممی گوید خود خدا اعدام می کند .همه شیعه ها معتقدند خدااعدام می کند. خدا هم کارش ایجاد است هم اعدام . هم مریض میکند هم شفا میدهد . هم احیا ء می کند هم اماته می کندهمه کاره خودش است اعدام ازعهده دیگران برنمی آید ازعهده خودش برمی اید تااین جارا شیعیان اضافه نکردند چطور ی میشه اعدامش کند.

و أسماء الإعاده كلّها- من الإفناء و القهر و رجع الأمر و الخلق إليه

عارف این مساله راتمامش می کند میگوید خداوند بااسم قهار ظهور می کند ظهور اسم قهارکافی است برای اینکه همه معدوم بشوند چطور به تشبیه معقول ومحسوس چطور خورشید طلوع میکند ستاره میرودخورشید بااسم قهارش طلوع کرده همه رفتند . ولی خدابااسم قهار ظهور می کندهمه موجودات ازبین می روند لذا شارح پشت سرافناء می گوید من الافناء والقهر این والقهر این نحوه افناء بیان می کند خداوند معیداست اعاده کننده است چطوری اعاده می کند اولین مرحله اعاده افناء است افناء می کند بوسیلهقهراین تمام شد. صوراسرافیل دمیده شد.صور اول که صور حشر است که تمام تعینات جمع میشوند یعنی محو شوند که حشر است . حالا باید صور دوم دمیده بشود که نشراست موجودات دوباره پراکنده بشوند اینجارا شارح تعبیر می کند به رجع الامر والخلق این دوباره فناء بیان می کند که همه به او برمی گردند وتعیناتی باقی نمی ماند .

ص: ۱۳۲

و الجزاء بالثواب و العقاب

دوباره می گوید این جزاء اقتضا می کند که رجع آن طوربگیریم بازگشت فنایی شامل بشود، بازگشت به عالم وجود راهم شامل بشود که همه برمی گردند تا جزاء داده بشوند به ثواب یا به عقاب، کی این کارهارامی کند؟ آنکه اول همه بود خلق راشروع کرد این که آخر بود یعنی بعد از اینکه خلق تمام شد او هنوز بود اعاده راانجام می دهد پس الاول کارش ابداء است الاخر که بعد فناء همه اشیاء باقی مانده وازبین نرفته اعاده می کند.

بنابراین تمام اعاده ها تا تحت عنوان الاخر داخل میشود وتمام ابداء ها تحت الاول داخل میشود. بنابراین مراتب وجود ابدائا و اعادتا مندرج تحت الاول والاخرمی شوند.این بیان ایشان است.

لانّ أسماء الإبداء کلّها یندرج فی اسمه «الاول»

مراد از اندراج هم اندراج منطقی نیست که مصادیق مندرجند تحت مفاهیم این نیست اندراج همان اندراج واقعی است همان اندراجی که عارف که اندراج حقیقت است درحقیقت اجتمال حقیقت است بر رقیقه .یعنی اسم اول حقیقتی است که این امور ازآنها ظاهر میشود اسماء ابداء چیه؟

لانّ أسماء الإبداء من العالمیّه و إبداء امّ الکتاب و اللوح المحفوظ، و ما فیهما من أحکام القضاء و القدر

اسماء ابداء من العالمیه و ابداء ام الکتاب اینهارا اسم می گیرد خود عالم اسم است ابداء ام الکتاب یعنی ایجاد ام الکتاب مراتب ایجادند و اینهارا می شود اسماء قرار داد ابداء لوح محفوظ و ابداء مافیهما –مافیهما خود قضا نیست من احکام القضاء .خود قضا که گفتیم قلم قضا ام الکتاب است لوح قضا قلم محفوظ است . قضاء انجاست .این مابعد قضاء است بعد مراتب فعالیت در عالم خلق وامر که اینهارا همه توضیح دادم که خداوند فعال است هم درمرتبه عقلی فعال است و عقل رامی افریند هم درمرتبه مثال هم درمرتبه مادی اینها مراتب فعالیتند بعضی مراتب مربوط میشه به عالم امربعضی مراتب مربوط میشود به عالم خلق .تمامامندرج هستند دراسم اول خداوند.

واسماء الاعاده کلها يندرج فی الاسم «الآخر».

این انـدراج هاراتوضـیح دادم چطور مندرج می شوند حتی برای اخرهم توضـیح دادم.که باید ان افعال انهاکه باخرمی رسـند و تمـام می شونـد موجـود می مانـد واون خـداست هم غـایت است همه به سـمت اومی اینـد الیه راجعوننـد غـایت همه است هم اخراست بعدازتمام شدن همه اشیـاء هست . قبل ازاینکه موجود بشوند اوهست میشه اول بعد اینکه همه تمام بشوند میشه اخر با اسم اول ایجاد کرد بااسم اخر اعاده کرد .اسم اول ایجاد کرد بااسم اخر اعاده .

من الإفناء و القهر و رجع الأمر و الخلق إليه و الجزاء بالثواب و العقاب–

مراتب آخرچی هسـتند؟ افنا – قهر رجع الامر والخق الیه وجزاء بوسـیله ثواب وعقاب توضـیح دادم اندراج هم مانند اندراج قبل است . تاانجا انچه مندرج دراول واخراست گفتیم حالا میخواهیم مندرج تحت عنوان ظاهر وباطن راتوضیح بدهیم .

و ما ظهر من الکلّ فی «الظاهر»، و ما بطن فی «الباطن».

من الکـل یعنی کـل موجودات خلقی وامری همه هرچی ظاهرنـد فی الظاهر وهرچی باطن است موجودات باطنی منـدرج تحت باطن است.

مثلا ـ عقـل راملا ـ حظه کنیـد نسبت به مـا بـاطن است وغیب است پس داخـل میشود دراسم باطن حال آیا همین عقل نسبت به بعضـی هـا ظـاهراست ؟ درانجـا داخـل دراسم ظـاهر میشود .بله هیـچ عیـبی نـدارد یـک شـیء دوحیـثیت داشـته باشـد .حیـثیت ظاهروباطن شاید در موجودات خلقی جمع نشود انجا تضاد درست بشود درموجودات بالاتر جمع میشود لذامیگویند موجودات بالاترجامع اضدادند چون سـعه دارند.چون سـعه دارند اضداد قبول می کنند .این موجود بخاطر ضـیقش نمی تواننداضداد قبول کنـد مثلا ـ شـما فرض کنیـد که نفس مـا سواد وبیاض دریک آن تصورمی کنـد این سواد وبیاض متضادنـد یک جا جمع نمی شونـد.الان در نفس من در قوه عاقله من یک جا جمع شدنـد چون قوه عاقله من اوسع ازوجود ماده است آن وجود ماده بخاطر ضیقش نمی توانـد دومتضاد بپذیرنـد این وجود مجرد بخاطر سعه اش میتوانـد متضاد بپـذیرد لـذا گفتنـد هرچقدر موجود قوی ترباشـد جامعیتش برای اضـداد بیشتر است . پس عیبنی نـدارد که عقل هم منـدرج تحت اسم باطن باشد هم مندرج تحت اسم ظاهرباشـد .این موجودات فقـط منـدرج تحت ظاهرنـد منـدرج تحت بـاطن نیسـتند موجودات ظـاهری که فقـط سـمت ظاهری دارنـد.موجوداتی هم باطن محض انـد تحت اسم باطند هیچوقت دیگر ظاهر نمیشوند .مثلا اسـماء مسـتثناء که اینها اصـلا ظهور ندارند.

یـا شایـدهم اگر بطون بطون نسبی بگیریم شامـل اعیـان ثـابته باشـند چون اعیـان ثـابته ظهوری درعالم خارج ندارنـد . آثارشان درعـالم خـارج می ایـد خودشـان جهـان علمنـد. خلاـصه هرچیزی کـه فقـط بـاطن اسـت منـدرج تحـت بـاطن و اونی که فقط ظـاهراست منـدرج تحت ظاهراست .آن هم که به حیثی ظاهر است وبه حیثی باطن است .به حیثی منـدرج تحت آن هست و به حیثی مندرج تحت آن نیست .

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹